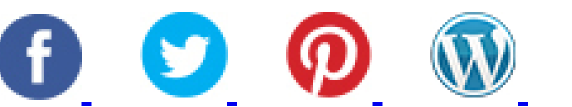


CRÍTICA

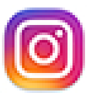

SANTIAGO
MUÑOZ
MACHADO
VESTIGIOS
CRÍTICA

Índice

PORTADA
SINOPSIS
PORTADILLA
PRÓLOGO
I. LAS RELIQUIAS COMO SÍMBOLO POLÍTICO
II. TORTURA, PENA DE MUERTE Y DUELO...
III. LA INVENCIÓN DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS
IV. SOBRE LA POBREZA
V. LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD
VI. LA PROFESIÓN ELOCUENTE
VII. FERNANDO EL CATÓLICO
VIII. ANOTACIONES AL MITO DE FERNANDO EL CATÓLICO...
IX. LA REINVENCIÓN DE LA NATURALEZA
X. LA LENGUA POR DERECHO
XI. HISTORIA DE UN DICCIONARIO
NOTAS
CRÉDITOS



You
Tube


Explora Descubre

Comparte

SINOPSIS

Desfilan por las páginas de este libro diversos análisis sobre el simbolismo político de las reliquias de mártires, santos, reyes y personajes célebres, las reacciones históricas contra el coleccionismo y la continuidad de algunos cultos civiles hasta la actualidad. Se recorre con detalle la historia moderna de la barbarie de Estado, manifestada en las inverosímiles prácticas de la aplicación de la tortura y la pena de muerte. Se estudia la recurrente aparición de la pobreza, desde el siglo XVI hasta hoy, vinculándola a la dignidad de las personas y analizando las medidas históricas y actuales adoptadas para su erradicación.

Reúne esta obra once ensayos que indagan sobre las relaciones entre los individuos y el poder, en escenarios de opresión, de pobreza y de libertad. Vuelven sobre la figura de Fernando el Católico como modelo de príncipe. Estudian las circunstancias en las que emergió la idea de que la felicidad es un derecho fundamental de los ciudadanos y cómo se configuraron las obligaciones del Estado para conseguir su realización. Describen la creación de las sociedades políticas y la emergencia de políticas públicas tan esenciales hoy como las medioambientales. Y analizan los elementos de nuestra cultura que más han contribuido a formar nuestra identidad como pueblo, analizando la fabulosa expansión de la lengua española.

Un conjunto variado de estudios que recorren algunos vestigios de creencias, comportamientos e instituciones que están en el origen nuestra sociedad política.

SANTIAGO MUÑOZ MACHADO

VESTIGIOS



PRÓLOGO

Reúno en este libro once ensayos escritos, casi todos, a lo largo del último lustro. Son de esa clase de estudios dedicados a temas tan jugosos, aunque a veces peregrinos, que el autor no quiere dar por acabados porque concibe desarrollos que le permitirían transformarlos en obras más extensas. Los considera bocetos o primeras versiones que espera profundizar y ampliar. Los que se incluyen en esta colección han sido objeto de alguna clase de publicación parcial: unas veces porque sirvieron de base para disertaciones en público; otras porque se incluyeron en libros colectivos a los que entregué un fragmento. Ha habido también casos de reproducciones más completas, pero que he tenido por provisionales. A la postre, por unas u otras razones, fueron estudios que una vez terminados pensé continuar o reelaborar. *

Pasan los años y los estudios siguen durmiendo en un cajón de mi escritorio sin recibir la atención que prometí prestarles. Los guardo impresos porque mis habilidades digitales son limitadas y me temo que si solamente los conservo en el ordenador podrá aparecérseles cualquier fantasma cibernético que los devore o los transforme. Por tanto me los encuentro con frecuencia sin necesidad de sumergirme en las profundidades del disco duro, y me reclaman, de esa forma insoportable que solo saben emplear las creaciones del espíritu, que les eche cuentas.

Al final, los he vuelto a leer todos y a revisar, a lo largo de algunas semanas, y, desistiendo de la idea de ampliarlos, dando a cada uno su propio desarrollo, he acordado cancelar esa incómoda deuda que había contraído por mi sola voluntad. Ahora, al dar los once ensayos a la imprenta de una sola vez, quedo convencido de que tenía que haberlo hecho mucho antes. Así de incongruente se manifiesta a veces el proceso de la creación intelectual.

Quien busque una explicación al título, *Vestigios* , que he dado a este libro, podrá creer que se encuentra en lo que su autor acaba de decir, como ocurre en los buenos acertijos: los once ensayos son restos o constituyen la memoria de escritos que en algún momento pudieron llegar a ser estudios mucho más documentados y extensos.

Pero no es eso. La mayor parte de estos ensayos constituyen análisis de prácticas e ideas políticas o creencias colectivas que explican la configuración de la sociedad y las características del poder en determinadas épocas de la historia. Tendría interés su estudio aun sin pretender extraer consecuencias para la relación actual del Estado y los ciudadanos, pero lo cierto es que son vestigios que conviene conservar en la memoria porque preceden o justifican la emergencia de instituciones esenciales de nuestras modernas sociedades.

Se comprobará en cada caso la justeza de la anterior aseveración. Pero la puedo explicar un poco mejor: el ensayo *La búsqueda de la felicidad* indaga sobre el origen de esa expresión que la Declaración de Independencia de las colonias británicas de Norteamérica, preparada por Thomas Jefferson y proclamada en 1776, convirtió en un derecho fundamental de los ciudadanos. La cuestión de la realización de ese derecho ha estado presente en el constitucionalismo norteamericano y en el europeo continental durante dos siglos largos. Las ideologías políticas dominantes en uno y otro lado del Atlántico y la estructura de las sociedades respectivas han sido determinantes para decidir sobre el papel que el Estado tiene que cumplir para procurar la felicidad de los ciudadanos, muy especialmente en materia de servicios sociales.

El ensayo *Sobre la pobreza* se inicia con la obra y el pensamiento de Luís Vives, especialmente con su *De subvencione pauperum* , y examina la terrible situación de pobres, marginados, vagabundos y otros desheredados, desde el siglo XVI hasta la formación del moderno Estado de Bienestar en el siglo XX . El estudio se interesa por los análisis filosóficos y políticos de la cuestión y expone las soluciones a ese problema aplicadas a lo largo de los siglos. Pero estos remedios históricos son vestigios que hay que considerar, ya que los gobiernos actuales de las sociedades opulentas no han conseguido erradicar la pobreza ni en su entorno ni, menos aún, en el mundo.

El estudio titulado *Tortura, pena de muerte y duelo* es el más terrible de todos los compilados en este libro. Se refiere a los procedimientos y las características de la represión penal, del poder de castigar atribuido al Estado, especialmente a la absurda aplicación de la tortura y la bárbara y las cruel ejecución de la pena de muerte. La tortura judicial ha sido un elemento esencial del sistema punitivo desde la Edad Media hasta los inicios, en el siglo XIX , del constitucionalismo. Filósofos y juristas

ilustrados escribieron escandalizados contra esa y otras fórmulas de la justicia penal que impedían la defensa efectiva de los inculpados en cualquier causa. Los escándalos de algunos procesos arbitrarios alimentaron más aún esa reacción. El cambio radical llegó con el constitucionalismo. Pero aún hoy, en todos los estados de derecho, se advierten desfallecimientos de los principios nuevos y reaparecen los vestigios de épocas pasadas.

El lector puede seguir, si lo considera oportuno, la guía de lectura que le acabo de ofrecer para abordar también los demás ensayos incluidos en esta obra, por muy distinta que sea su materia. Encontrará en *La reinvención de la naturaleza* los orígenes de los intentos de conocer la filosofía a que se atiene el orden natural del mundo y los deseos intelectuales de describir el cosmos, que le servirán de introducción para analizar con mejor criterio el sentido de las modernas políticas medioambientales.

Quizá la lectura de *La invención de la sociedad* le ayude a comprender la versatilidad, según las características de cada sociedad humana, de las formas de gobierno que se han inventado a lo largo de la historia. De problemas de gobierno de un príncipe nuevo (en el sentido de Maquiavelo) sobre comunidades de súbditos nuevos (las Indias occidentales) y las tensiones del poder tratan los dos textos sobre el rey Fernando el Católico.

Tres de los estudios que forman esta colección conciernen a nuestra lengua y su utilización. *La profesión elocuente* , *La lengua por Derecho* e *Historia de un Diccionario.* También la perspectiva histórica domina estos ensayos, pero siempre pensando en explicar la realidad actual y, el último de ellos, para dar a conocer e impulsar un proyecto de envergadura para el idioma español.

Los ensayos que publicamos pueden abordarse en el orden que cada cual decida. El índice no debe tomarse como una recomendación del autor, que quedará satisfecho con creces si el lector avanza confiado por sus variadas y sencillas historias.

I

LAS RELIQUIAS COMO SÍMBOLO POLÍTICO

La creación del culto a Santiago Apóstol

«La historia de España sería impensable sin el culto dado a Santiago Apóstol y sin las peregrinaciones a Santiago de Compostela, es decir, sin la creencia de hallarse allá el cuerpo de un discípulo y compañero del Señor, degollado en Palestina y trasladado a España en forma milagrosa; regresaba así a la tierra antes cristianizada por él, según una tradición que no tendría sentido discutir, y que existía desde antes de la llegada de los árabes.»

Esta es la tesis que se propone demostrar Américo Castro en el capítulo IV, «Cristianismo frente a Islam», de su apasionado libro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* .

Nadie, dejando aparte las hagiografías católicas, ha defendido con tanta fuerza, ni más hermosamente, la importancia del sepulcro de Santiago el Mayor para la formación de la cultura común y las instituciones políticas de la España medieval, como lo hizo don Américo en aquel libro fascinante, pronto sometido a severísimas críticas por don Claudio Sánchez Albornoz y otros historiadores asombrados por la total renovación que proponía de las explicaciones convencionales sobre la formación de los primeros reinos cristianos. Nadie como Castro había explicado el simbolismo político de una creencia, basada en una reliquia, supuestamente perteneciente al apóstol Santiago. Nunca un escritor laico, había defendido con palabras más convincentes ni con literatura más afortunada la significación del sepulcro frente a los negacionistas, usando como argumento de fuerza la evidencia de que creyeron en él durante siglos muchos millones de peregrinos de toda Europa. Siendo así, la creencia colectiva creó una realidad objetiva e influyente que prevaleció sobre cualquier inútil interrogación acerca del milagroso trayecto por el Mediterráneo del féretro que portaba a un apóstol decapitado.

La rápida consolidación y la expansión vertiginosa de la creencia, a partir del siglo IX , de que en un lugar de Galicia había aparecido el sepulcro del apóstol Santiago, pudo deberse, según la explicación de Américo

Castro, a que el culto a la reliquia se asentó sobre creencias ya consolidadas en la época precristiana y que se habían mantenido vivas en Galicia, mezcladas con los primeros desarrollos del cristianismo. En concreto, la creencia en divinidades gemelas, como Castor y Pólux —Dioscuros o hijos de Júpiter—, uno de los cuales ascendería al cielo mientras el otro permanecía en la Tierra temporalmente, como protector del hombre. Este mito pagano podría haber estado en el imaginario de las gentes al relacionar a Santiago con Jesús porque en bastantes textos evangélicos, historias eclesiásticas y relatos de los hechos de los apóstoles se menciona a Santiago y Juan entre los hermanos de Jesús. Los padres de la Iglesia resolvieron estas referencias literales a veces, incluyen a otros apóstoles y personajes evangélicos, sosteniendo que la palabra *hermano* tiene una significación espiritual o simbólica, y no física o parental.

Pero en la época en que se inició el culto a Santiago sirvió al pueblo para confirmar que el sepulcro de Iria Flavia acogía a una divinidad, al «hermano del Señor» del Evangelio. Las similitudes con el culto dioscúrico tenía dificultades que salvar para las que Américo Castro propuso soluciones brillantes y documentadas. Por ejemplo, la circunstancia, tan fundamental en la biografía milagrosa de Santiago, de su aparición en un caballo blanco en defensa de los cristianos en la batalla de Clavijo (año 882), tenía su precedente en la presencia de Castor y Pólux, en el 449 antes de Cristo, jinetes sobre caballos blancos, para dar la victoria al dictador Postumio frente al lago Regilo. Estrabón (VI, 261) recuerda el altar que se erigió a orillas del río Sagra para conmemorar la victoria a la que ayudaron los Dioscuros (Castro usa otras referencias a Cicerón y a autores latinos diversos para justificar más su tesis). Esa aparición en pareja de divinidades gemelas para hacer posibles victorias milagrosas fue también utilizada por Gonzalo de Berceo en su *Vida de San Millán* , donde se narra cómo el conde Fernán González ganó la batalla de Simancas (año 939) gracias al apoyo conjunto de Santiago y san Millán, que «viníen en dos cavallos plus blancos que cristal». También la denominación Bonaerges, que Jesús otorga a Santiago y Juan, hijos de Zebedeo (Marcos, III, 17), cuyo significado es «hijos del Trueno», no es muy distante de la de Dioscuros, que también quiere decir «hijos de Júpiter Tonante», según desvela Castro haciendo un alarde de erudición sobre el origen semítico, árabe y griego de esas palabras.

Es posible que todas las similitudes con creencias precristianas, cuyo arraigo en la zona norte de la Península no es difícil de probar, resultado del sincretismo de Prisciliano y otros cristianos de los primeros siglos, sirvieran para difundir el culto al apóstol como divinidad, pero la veneración del sepulcro y de su santo ocupante se situó por encima de esas leyendas constituyéndose en un símbolo político de primer orden para contrarrestar el empuje de la guerra, envuelta, en el lado musulmán, en motivos religiosos avalados por la existencia de lugares y objetos sagrados (la Meca y la Kaaba) que alimentaban espiritualmente la voluntad de sacrificio necesaria para la conquista de un territorio hostil.

A medida que los límites del reino astur-leonés empezaron a ensancharse, creció también el valor simbólico de Santiago de Compostela. Ocurrió con Alfonso III (866-910), que fue el primero en hacer edificar un templo digno para el apóstol. La *Crónica General* de Alfonso X dice que fue aquel rey quien «fizo la eglesia de Sant Yagüe, toda de piedra taiada, con pilares de mármol, ca antes de esto de tierra era fecha». Ganó tanto prestigio el rey por sus acciones que sus hijos, súbditos y cronistas lo llamaron «imperator». La creciente importancia de Santiago de Compostela como lugar de culto llevó al lugar a sus más altas cotas de esplendor en la época del obispo Diego Gelmírez (1100-1140), cuando la sede episcopal misma se revistió con formas de pontificado y compitió con Roma para ser la cabecera de la cristiandad. La significación política y militar del emplazamiento de culto religioso creció simultáneamente. En la *Historia compostelana* se cuenta la conquista de la ciudad de Coímbra por Fernando I en 1064, empresa difícil porque se trataba de una ciudad amurallada y situada en una colina. Sin embargo, la victoria del rey fue milagrosamente fácil porque, después de que pasara tres días ante la tumba del apóstol pidiendo protección y ayuda, marchó con sus huestes hacia Coímbra, y bastaron seis meses de cerco a la ciudad para que sus habitantes se rindieran a causa del hambre. En la *Crónica General* del rey Alfonso X la narración incluye la aparición de Santiago sobre el caballo blanco a un obispo llamado Estiano, peregrino habitual al sepulcro, que ponía en duda la pertinencia y utilidad de reclamar ayuda guerrera a un santo que, en vida, según lo que de él se sabía, había sido un humilde pescador nada belicoso. En verdad, todas las referencias a la vida de Santiago el Mayor en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles o en la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesárea, lo presentan como un personaje bastante distinto del

resuelto jinete Santiago Matamoros, pero los españoles de finales del primer milenio y comienzos del segundo habían perdido esas referencias y estaban bien dispuestos para recrear una figura intermedia entre lo humano y lo divino, capaz de alumbrar el difícil camino de la consolidación y expansión de los reinos cristianos.

La fuerza del sepulcro del apóstol, por mucho que pueda explicarse por su relevancia simbólica para armar ideológicamente a los últimos godos, recluidos en las montañas asturianas, débiles y sin capacidades bélicas que oponer a los invasores musulmanes, no hubiera podido tener atracción para los cristianos establecidos al otro lado de los Pirineos si las grandes posibilidades religiosas y políticas que ofrecía el culto a Santiago no hubieran sido advertidas también por los monarcas franceses, con declaradas apetencias por dominar los territorios peninsulares vecinos a sus tierras y, sobre todo, por los monjes de la Orden de Cluny. Los monjes cluniacenses fueron los eficaces primeros organizadores de las rutas francesas y españolas hacia Compostela. Al mismo tiempo que los reyes los protegían y les otorgaban importantes contribuciones económicas, crecía el número de monasterios implantados a lo largo de la ruta. Se difundieron narraciones y leyendas, historias y mitos que llamaban la crédula atención de posibles peregrinos. Las primeras describían las maravillas ocurridas en la parte francesa de la vía jacobea (*Crónica de Turpín* , *Entrée en Espagne* , *La prise de Pampelune* ...); más tarde contaban los hechos y milagros atribuidos al apóstol (que recalaron en la compilación del *Codex Calixtinus* y de otras muchas crónicas). Pero cada una de las iglesias y monasterios de la ruta fue, poco a poco, creando una historia propia, que, además de servirles para atraer viajeros, se convertiría en una fuente importante de recursos económicos.

La multiplicación de las reliquias. Su fundamento

La eficacia de los relatos para atraer viajeros a Compostela fue grande, pero hubo de añadirse a la narración y su transmisión, oral o escrita, alguna realidad física, más tangible y verificable. Lo mismo que la espiritualidad jacobea contaba con un sepulcro que conservaba materialmente los restos del apóstol, las iglesias y conventos emplazados en la ruta sagrada necesitaron consagrarse al culto de un santo o mártir y justificar esa dedicación no sólo mediante leyendas o historias locales, sino mostrando en

el lugar el cuerpo del santo venerado, que sería la prueba tangible de que un individuo excepcional, que ya había transitado hacia la presencia de Dios, había dejado en el mundo un elemento material de conexión del que podrían servirse los fieles para sostener relaciones con el santo y, por su intermediación, con el Señor.

La ruta se pobló entonces de monasterios e iglesias que conservaban reliquias de santos y mártires. No era la fuerza mayor y superior del gran Santiago la única justificación para afrontar las fatigas del camino, sino la riqueza de los lugares sagrados que podían visitarse a lo largo de la ruta: cada uno de ellos ofrecía una historia fascinante para compartir, una maravilla que ver o un milagro que comprobar. Cada lugar con una magia irresistible para las mentalidades medievales, devoradoras de historias celestiales que aseguraban la continuidad de la relación entre los santos y sus antiguos iguales que seguían vivos en la Tierra. Esta comunidad entre los vivos y los muertos, como la dogmática católica advertiría enseguida, permitía considerar que aquellos que habían pasado por el mundo acumulando virtudes y méritos, que no llegaron a gastar, podían ceder parte de los premios y recompensas merecidos a quienes precisaren ayuda física o espiritual.

Se han hecho algunas búsquedas, en la cultura grecorromana, de antecedentes que pudieran explicar la rápida implantación, en el mundo cristiano, del culto a las reliquias, pero no es posible establecer ningún parangón entre los mitos paganos y las prácticas cristianas. No es medieval el inicio de la veneración de las reliquias, que también existió en la Antigüedad pagana y es posible encontrar bastantes ejemplos en la cultura de la muerte de antiguas civilizaciones y pueblos primitivos, pero en ningún caso el prestigio de los restos cadavéricos de personajes destacados por su conducta tuvo las dimensiones que alcanzó en los países europeos a partir de la Alta Edad Media. En la literatura griega y romana abundan los testimonios sobre formas de veneración y culto a los héroes, pero casi todas se refieren a personajes mitológicos. Lucano menciona que la cabeza de Orfeo se conserva en Lesbos, Pausanías que había restos de Tántalo en Argos y podía contemplarse el omoplato de Penélope en el Templo de Zeus en Ilis. Hay noticias similares en la enciclopédica obra de Plinio el Viejo. También Heródoto advierte sobre los restos de Orestes existentes en Esparta. Pero basta la cita de los personajes a los que se refiere el recuerdo para establecer las diferencias con los santos y mártires cristianos, que no

fueron comúnmente personas que destacaran por sus hazañas sino individuos corrientes señalados por la fortaleza de su fe, su vocación para el martirio o su acendrada espiritualidad. Seguramente presentan estas prácticas cristianas del culto a las reliquias mayores similitudes con la tradición de honrar a los difuntos familiares que los romanos mantuvieron por generaciones (Delehaye).

No hay ninguna indicación en los libros sagrados que favoreciera o estimulara el culto a las reliquias, o pudiera explicar el extraordinario éxito de esta práctica. Los padres de la Iglesia, que conocieron el rápido desarrollo del fervor por descubrir, consagrar y trasladar reliquias, no opusieron objeciones, pero tampoco lo apoyaron creando un aparato doctrinal adecuado. Lo que los primeros escritores cristianos, como san Agustín, llegaron a manifestar fue la necesidad de respetar los enterramientos en que yacían los cuerpos de los mártires y grandes personajes cristianos.

Durante los cinco primeros siglos de la era cristiana el sitio de enterramiento era invulnerable, no sólo por razones religiosas sino, más simplemente, civiles, ya que la legislación romana mantuvo el principio de intangibilidad de las tumbas, con muy pocas excepciones que se referían a los muertos en combate fuera de su lugar de origen. Por ello, las primeras iglesias y monumentos consagrados al culto de un santo tuvieron que emplazarse en el lugar del enterramiento, edificándose sobre la tumba. El sarcófago solía mantenerse en una cripta situada debajo del altar mayor, dejando alguna comunicación entre ambos espacios que se abría una vez al año o en ocasiones solemnes.

DE LA INTANGIBILIDAD DE LAS TUMBAS A LA PRÁCTICA DE LA *ELEVATIO* Y LA *TRASLATIO* DE LOS SANTOS

Hacia el siglo VII se produjo una importantísima modificación del principio de intangibilidad de las tumbas. El papa Teodoro (642-649) contribuyó a su ruptura permitiendo, por un lado, la *elevatio* o exhumación del cadáver y su *traslatio* . Dicho Papa usó estas nuevas facilidades para llevar a la basílica de San Esteban en Roma los cuerpos de los mártires san Primo y Feliciano. Años después el papa León II (682-683) adoptó iguales decisiones con los cuerpos de san Simplicio y san Viatrix para depositarlos en una basílica consagrada a san Pablo (N. Herrman-Mascard; C. Treffort).

En la España medieval la *traslatio* de santos y mártires se convirtió en un gran acontecimiento político, cultural y religioso, continuamente repetido, que contribuyó a enriquecer las iglesias y monasterios con nuevas reliquias de santos. Existen bastantes narraciones concernientes al traslado de santos desde sus tumbas originarias hasta otros emplazamientos, pero ninguna ha dado lugar a una literatura tan extensa y detallada como el traslado del cuerpo de san Isidoro desde Sevilla hasta León. Nada se sabía de los restos del santo en Sevilla desde su muerte, pero apareció el cuerpo milagrosamente con ocasión de una expedición enviada por el rey Fernando I en busca del cuerpo de santa Justa, una de las dos grandes mártires sevillanas. La comisión eclesiástica estaba presidida por el obispo leonés Alvito, quien fue el afortunado receptor de la noticia del lugar exacto donde se encontraba el enterramiento de san Isidoro. Lucas de Tuy, que fijó la crónica del acontecimiento y de la ulterior *traslatio* del cuerpo, así como de los muchos milagros que el santo hizo a lo largo del recorrido, cuenta que los enviados por el rey leonés buscaron infructuosamente a santa Justa durante días y cuando una noche dormían en el lugar de acampada, se apareció san Isidoro al obispo Alvito indicándole que no encontrarían el cuerpo de la santa pero que debían llevar a León el suyo, cuyo lugar de enterramiento le marcó con tres golpes de su báculo. El sueño se repitió tres veces hasta que Alvito se convenció de la realidad de los deseos de san Isidoro, quien también le anunció que en cuanto emprendiera el camino hacia León moriría. Ocurrió todo como se indicaba en el sueño: los restos del santo fueron exhumados, envueltos en finos lienzos y guardados en una caja de cobre que, puesta sobre una carreta, los transportaría hasta su destino. Alvito murió al iniciarse el regreso. Y el santo repartió beneficios por donde pasaba, curando enfermos, haciendo ver a los ciegos, andar a los paralíticos, hasta llegar a León, donde fue recibido por multitudes que lo aclamaron con un júbilo parangonable al del pueblo que recibió a Cristo al entrar en Jerusalén. Ocurrió en el año 1063 y con esta grandiosa operación no sólo se cubrieron objetivos religiosos, sino que también se nutrió la ruta a Santiago con una reliquia de enorme importancia, recuperada desde la peligrosa frontera con los territorios dominados por los musulmanes. Además el rey Fernando I concluía una operación política de enorme envergadura al simbolizar con el traslado la unión de la monarquía leonesa con la España goda y la gloria de aquel período en que todo el territorio peninsular estuvo unido por una gobernación y fe comunes. San Isidoro,

además, aportaba el recuerdo del santo varón y, al tiempo, del valiosísimo intelectual. El prestigio de san Isidoro fue tal que hasta pudo competir con Santiago en el indiscutible caudillaje bélico del apóstol. Algunos textos hagiográficos de los siglos XII y XIII muestran a Isidoro en posición de guerrero protector; en tal condición se apareció el obispo sevillano a Alfonso VII y le dijo: «Yo soy Isidoro, Doctor de las Españas, sucesor del apóstol Santiago por gracia y predicación: esta mano derecha que anda conmigo es del mismo apóstol Santiago, defensor de España». Pero los conatos de emular también a Santiago en su condición de guerrero no prosperaron porque la imagen dominante de Isidoro que transmite la literatura de los siglos XII y XIII , de Gonzalo de Berceo al *Libro de Alexandre* , es la sobresaliente brillantez intelectual del santo.

Otros traslados de reliquias de santos tuvieron una razón de ser más práctica. Las de San Millán de la Cogolla fueron exhumadas porque los monarcas castellanos y navarros quisieron mejorar el monasterio e instalar los restos del santo de una manera más acorde con su prestigio. De modo que decidieron sacarlo del antiguo cenobio, construido en un lugar montuoso de difícil acceso, y levantar una nueva edificación en el valle inmediato. De esta iniciativa surgió el monasterio de San Millán de Yuso al que se trasladaron en 1067 las reliquias, depositadas en una maravillosa caja de oro y marfil.

Las crónicas de cada uno de estos traslados, elaboradas por los miembros de las órdenes religiosas, obispos o cronistas, se acompañaban ordinariamente de un *liber miraculorum* , que contaba los principales hechos sobrenaturales que podían imputarse a la reliquia porque habían acaecido tras la muerte del santo y, sobre todo, durante su *traslatio* y en el nuevo emplazamiento. Algunos de estos libros eran más generales y compendiosos, pero cada uno de los grandes santos tuvo el suyo particular (las más importantes referencias a Santiago Apóstol se incluyeron en la relación de veintidós milagros que recoge el *Codex Calixtinus* , pero también los hechos de San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos tuvieron una gran significación literaria porque escribió sobre ellos Gonzalo de Berceo). Esta clase de recordatorios estimulaba a los peregrinos para que visitaran los monasterios e iglesias, y era muy útil para atraer a las gentes sencillas (*rustici, simplici*) y mostrarles la capacidad milagrosa de las reliquias. En las obras de Alfonso X, como *Las Partidas* o las *Cantigas de Santa María* , abundan las referencias a milagros debidos a reliquias que

podían encontrarse en el Camino de Santiago. Así en la Cantiga 362 (curación del orfebre que habían realizado la arqueta del relicario), 259 (sobre el candelario o cirio salutífero contra la infección del fuego salvaje o sagrado), 148 (en relación con la camisa o velo de la Virgen), 61 (castigo por la duda o incredulidad sobre el poder de las reliquias).

Todas estas compilaciones recogían relatos populares transmitidos oralmente, a partir de los cuales se desarrolló una literatura de gran alcance y éxito popular en Europa.

Gracias a los traslados de relicarios con cuerpos completos o sus fragmentos se añadió al atractivo del apóstol el de santos de popularidad ascendente. El Camino de Santiago se podía acometer con el objetivo final de visitar el sepulcro de Compostela, pero el itinerario se enriqueció con otras localizaciones sagradas imprescindibles. El libro V del *Codex Calixtinus* , en su capítulo VIII, trata «de los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por los peregrinos». Da muchas localizaciones en suelo francés, y al llegar al territorio español las referencias son más parcas pero considera indispensables el cuerpo de santo Domingo, los de san Facundo y Primitivo, cuya basílica levantó Carlomagno, el cuerpo de san Isidoro en León y, desde luego, en Compostela, el apóstol.

La creación de reliquias. El caso de las once mil vírgenes

La implantación de más iglesias y monasterios en la ruta que conduce a Santiago, y la expansión de las monarquías cristianas por el territorio peninsular, generó una demanda creciente de reliquias. Las reliquias daban prestigio, al establecimiento religioso que las poseía, en proporción a la importancia del santo personaje al que pertenecieran. No había reliquias corporales de Jesucristo ni de la Virgen, por razón de la resurrección y de la ascensión, pero los elementos que hubieran pertenecido a Dios hecho hombre o a su madre serían, obviamente, los más apreciados. Despojos físicos de sus cuerpos no existían, pero se veneró en varios conventos europeos el santo prepucio, remanente de la circuncisión del Señor, un diente de leche de su infancia, gotas de sangre tomadas en la crucifixión, o muestras de leche de la Virgen María. A falta de restos corporales abundantes, se utilizaron masivamente las reliquias de contacto, que eran todas las prendas que habían usado o los objetos que habían tocado, como

el muy milagroso velo de la Virgen, la lanza con la que el soldado Longino atravesó el tórax de Cristo agonizante, restos de la corona de espinas, fragmentos de la cruz, la sábana con la que Jesús fue envuelto al ser bajado de la cruz y amortajado. Todos estos recuerdos santos eran reliquias de contacto cuyo valor se subordinaba a los restos corporales de la persona sagrada. Las reliquias de apóstoles, santos y mártires también fueron objeto de una clasificación que partía del mismo criterio señalado: eran más importantes las reliquias de los apóstoles que las de los santos en general; se valoraban los cuerpos completos de forma preferente y, en su defecto, sus fragmentos; a falta de reliquias corporales se apreciaban mucho las de contacto (*brandea*), que podían, a su vez, proceder de la época histórica en que el santo vivió o ser creadas mediante el roce o frotación con una reliquia ya acreditada, bendecida y venerada.

Esta ampliación del concepto de reliquia fue imprescindible para poder satisfacer la demanda generada en toda Europa, que fue altísima. Aunque las fuentes de abastecimiento más habituales, Italia, con incontables restos de la represión romana, y España, con los mártires dejados a su paso por el avance musulmán, parecían inagotables, de vez en cuando una leyenda servía para facilitar el aprovisionamiento. Por ejemplo, el sacrificio de Úrsula y las once mil vírgenes, una narración medieval construida a partir de la decisión de una joven, recién convertida al cristianismo, de guardar por siempre su virginidad. Volviendo de Roma, donde el papa Ciriaco la consagró definitivamente, la asaltaron los hunos en Colonia y la aprisionaron y violentaron junto con once mil vírgenes que se solidarizaron con ella. Ese número descomunal parece derivarse de una inscripción (real, conservada e indiscutida por los epigrafistas) que figura en la basílica que un tal Crematius levantó en Colonia en honor de Úrsula y las once mil vírgenes. En la documentación de la época aparecen relaciones de las mártires. La más verosímil menciona, junto a Úrsula, a Sencia, Gregoria, Pinnosa, Martha, Saula, Britola, Saturnina, Rabacia, Satunia y Paladia. En todo caso, como las listas encontradas siempre incluían un número limitado de mujeres, se ha planteado la cuestión de saber de dónde sale el número de once mil. Las explicaciones más sesudas argumentan que en uno de los documentos conservados aparece el nombre de Undecemillia, y en otros Xismillia, que habrían permitido transformar el nombre propio en una cifra. Otros documentos contienen la abreviatura XI.M.V, de la que tendría que haberse deducido *undecim martyres virgines* , pero se prefirió la

interpretación *undecim milia virginum* . Esta versión facilitó la multiplicación de las correspondientes reliquias y explica que haya huesos de las once mil vírgenes repartidos por muchísimos lugares de Europa.

Algunas ciudades con capacidad económica y política se las arreglaron para justificar que les pertenecían por derecho los restos de algún apóstol prestigioso, como ocurrió en Venecia, donde la *traslatio sancti Marci* sirvió para justificar cualquier medida conducente a conservar el cuerpo del apóstol san Marcos, cuya asignación a Venecia se justificó en prescripciones de los propios Evangelios. Pero un mercado tan exigente no podía abastecerse solamente con estas grandes reliquias. Las nuevas iglesias, que se levantaron en cualquier lugar, necesitaron, por imposición del Concilio de Nicea, celebrado en el 787, disponer de alguna reliquia. También la transformación de antiguos templos paganos en iglesias cristianas se llevaba a término mediante ceremonias de *consacratio* que incluían el depósito de reliquias en las arcas. Casi todas ellas, grandes o pequeñas, se conservaban en urnas, baúles, cofres, cajas o vitrinas, los relicarios, a los que acababa atribuyéndose también valor sagrado por razón de su contenido, de modo que el roce con estas arcas, trabajadas en marfil o madera engastada con piedras preciosas y metales delicadamente dispuestos, transmitía a otras piezas, como cirios, imágenes, exvotos, medallas, paños o velos, alguna virtud, principalmente curativa, en la que los devotos creían con firmeza. Con esta variedad de reliquias se pobló también el Camino de Santiago. Los relicarios existentes desde Roncesvalles a Compostela son maravillas artesanales rodeadas de narraciones, libros de milagros y leyendas deslumbrantes. En la Colegiata de Roncesvalles está el relicario conocido como Ajedrez de Carlomagno (en el libro IV del *Codex Calixtinus* se relatan hasta tres apariciones del santo a Carlomagno; en el relato del Pseudo-Turpin, también en el *Codex* , se considera incluso que el emperador descubrió el sepulcro). El tablero está vinculado a la leyenda de Roldán y a la tradición de que Carlomagno estaba jugando al ajedrez aquel día en que Roldán, para prevenirlo, tocó el cuerno con tanta fuerza que, a la tercera, sangró por la boca y la nariz y el cuerno reventó. El tablero-relicario es una pieza rectangular, hecha de madera, con treinta y dos casillas que contienen placas esmaltadas donde están embutidas diferentes clases de reliquias. La leyenda atribuye su origen a un regalo de Carlomagno, pero la pieza es del siglo XIV . Esta facilidad para situar los hallazgos en cualquier siglo permitía continuar el Camino

encontrando todo tipo de restos sagrados. En Obanos el cráneo de san Guillén, dentro de un relicario de plata. En Estella la espada de san Andrés. En san Millán de la Cogolla los restos del santo ermitaño guardados en un arca de marfil. El culto de san Millán era especialmente importante en Castilla y La Rioja. La *Traslatio et liber miraculorum sancti Aemiliani* , donde está descrita la *elevatio* de san Millán y su *traslatio* al nuevo monasterio de Yuso, más acomodado a la relevancia del santo que el de Suso (*mirabatur rex et populus quod tan humilis locus tan inmenso ditaretur thesauro*), se explica que, sin perjuicio de percibir, a la apertura del ataúd, el *odor sanctitatis* que tanto dio que escribir y comentar en la *elevatio* de san Isidoro y en la de santo Domingo de Guzmán, el cuerpo de aquel santo riojano había sido devorado por el tiempo sufriendo la devastación habitual de la que, sin embargo, se habían librado otros notables santos cuyos cuerpos incorruptos fueron la mejor prueba de su santidad. Cuando se encontraban cuerpos pulverizados, como el del ermitaño de Suso, se facilitaba la obtención de fragmentos que distribuir en las iglesias de la diócesis o en otras demarcaciones a las que se extendiera el culto. En estos casos también se prefería no mostrar los restos a los fieles, sino guardarlos cuidadosamente en un relicario digno de ser admirado. En el caso de san Millán, *cineresque reliquiarum coligentes in argentam recondunt* .

Aymeric Picaud recomendó en su *Liber Peregrinarum* , incorporado como parte quinta del *Codex Calixtinus* , que se visitara después a santo Domingo, el de la Calzada, donde se centra la narración de uno de los milagros más conocidos de toda la ruta de Santiago, el del ahorcado injustamente y milagrosamente mantenido vivo durante días gracias al santo, que es un argumento de «ocasionales», muy extendido en toda Europa, aunque, según la demostración de Roger Chartier, más bien asignando la autoría del milagro a la Virgen María.

Más adelante las reliquias de san Isidoro en León, a las que ya me he referido, y, al entrar en Galicia, desde luego, el milagro de O Cebreiro, conservado ulteriormente en dos cápsulas cuya construcción dispuso la reina Isabel la Católica, con ocasión de su visita, donde se conservan el trozo de carne y las gotas de sangre en que se transformó la hostia y el vino como réplica a la incredulidad del propio sacerdote oficiante.

En fin, al término del recorrido, Compostela, convertida gracias a la afluencia de miles de visitantes en un punto de referencia, en competición con los mártires de Roma, la tumba de Thomas Becket en Canterbury y los Santos Lugares en Jerusalén.

Las reliquias daban prestigio a los monasterios e iglesias que las poseían, atraían a los peregrinos y eran una fuente importante de ingresos. De esto último dan cuenta, desde luego, las donaciones de los peregrinos o de personas adineradas, que llegaban a ser cuantiosísimas, pero también las grandes recaudaciones obtenidas con las *tournées de reliques* , que eran exhibiciones andantes por comarcas y territorios alejados de su emplazamiento habitual, que sirvieron para la financiación de basílicas y grandes monasterios o establecimientos religiosos. Tal práctica no debió ser siempre santa porque las *Partidas* prohibieron sacar las reliquias de los lugares donde se guardaran habitualmente si el desplazamiento estaba motivado por la codicia (Partida I, Título 4, Ley CXX). Pero no debió ser una regla muy severamente impuesta porque las *Cantigas* del propio rey Alfonso recogían algunos ejemplos de *tournées* sin condenarlas expresamente (Cantiga 35). En bastantes sínodos diocesanos y concilios provinciales (desde el Concilio de Poitiers de 1110) se adoptaron también restricciones y prohibiciones.

EL MERCADO DE LAS RELIQUIAS. *FURTA SACRA*

El valor económico de las reliquias generó un mercado con sus propios agentes, vendedores y compradores, y, desde luego, intermediarios. El primer problema que suscitó este tráfico de lo sagrado fue el fraude. Era fácil confundir sobre la autenticidad de la mercancía. Las malas prácticas debieron extenderse lo bastante como para que se incorporaran a los relatos populares en los que aparecen los buleros, que además de vender bulas portan reliquias con las que perdonan todos los pecados posibles (de aquí también «perdonadores»). Bulero fue el quinto amo del Lazarillo y el padre de Rinconete. Y antes de que estas historias fueran compuestas, Geoffrey Chaucer había incluido en los *Cuentos de Canterbury* uno protagonizado por un bulero (a la invitación de que su interlocutor besara las reliquias del santo que le exhibía, dijo este: «Maldición si lo hago. Vos me haríais besar vuestros calzones y juraríais que era la reliquia de un santo, aunque los hubierais ensuciado con vuestro culo. Por la Vera Cruz que encontró Santa

Elena, antes agarraría vuestros cojones con la mano que vuestras reliquias y recuerdos santos. Desprendeos de ellos y os ayudaré a llevarlos y se los colocaremos en excrementos de cerdos»). El gobierno de la Iglesia, que había estimulado ese mercado exigiendo que cada establecimiento consagrado tuviera una reliquia, hubo de acordar en el cuarto Concilio de Letrán, celebrado en 1215, siendo papa Inocencio III, una prohibición general de que se veneraran reliquias que no tuvieran certificado de santidad, es decir que no hubieran sido confirmadas por la autoridad competente.

El tráfico comercial de reliquias trajo consigo el problema de los robos. Había gente que se dedicaba profesionalmente a obtener reliquias por cualquier medio, aceptaban encargos, intentaban la adquisición y, si no la conseguían, procuraban robarlas. Uno de los más famosos proveedores europeos, que operaba desde primeros del siglo IX , fue un tal Deusdona, cabeza de una organización que actuó con gran eficacia en toda Europa teniendo como tierra de aprovisionamiento habitual Italia. Facilitó a Einhard los cuerpos de los santos Marcelino y Pedro, cuya *traslatio* fue narrada por el propio Einhard y está entreverada de acontecimientos asombrosos.

Desde un punto de vista jurídico, lo más curioso de estos robos de cuerpos o de restos cadavéricos era la dificultad de su sanción.

El problema más elemental al que hubo de enfrentarse la punición era la determinación del valor de un hueso, de una mano, una cabeza o un cuerpo entero. Los restos cadavéricos no tienen ningún valor intrínseco como tienen el oro, las piedras preciosas, los objetos labrados y ricamente adornados o cualquier cosa objeto de comercio ordinario. Los restos humanos sólo adquieren valor si a su desnudez física se añade la circunstancia de que una comunidad determinada, mientras más amplia mejor, reconoce en ellos un objeto digno de ser conservado o venerado. Esta plusvalía no resulta del simple hallazgo del yacimiento, ni de la constatación de la existencia de un enterramiento, sino de su reconocimiento como perteneciente a un apóstol, santo o mártir, que se formalizaba en el momento de su *traslatio* y concluía con el depósito de la reliquia en su lugar final de destino. La exhumación de un cadáver o sus fragmentos pudo estar prohibida por la legislación (lo estuvo por siglos en el Derecho Romano) por aplicación del principio de intangibilidad de las sepulturas, pero la regla se debilitaba si el explorador no actuaba sobre

cementerios o enterramientos identificados. Además la intangibilidad se levantó cuando la presión de la búsqueda de reliquias lo hizo necesario y la pujante Iglesia católica favoreció su difusión como objeto de culto. En este ambiente cultural el tráfico de osamentas no podía ser objeto de reprobaciones esenciales. Sólo si el robo se refería a una reliquia depositada en un lugar sagrado y reconocida como perteneciente a una entidad concreta, podía argumentarse mejor el reproche.

Pero la dificultad era elevada en cualquiera de las hipótesis por esa convicción de fondo de que no pueden constituirse derechos de propiedad sobre los huesos de un difunto. Puede parecer una aseveración equívoca, pero hago notar que, más allá del respeto legalmente impuesto a las sepulturas, que se ha mantenido hasta hoy, siempre ha habido prácticas de apropiación indebida de cadáveres, no ya clandestinas y para el servicio de la magia o de la ciencia, como ocurrió con frecuencia en el Bajo Medievo y en las épocas renacentista e ilustrada, sino con la cobertura y complacencia de los poderes públicos. Algunas veces simplemente para formar colecciones de huesos que sirvieran para la clasificación de las razas humanas, operación muy del gusto de los científicos del siglo XIX y que permitió acumular en los museos miles de piezas desenterradas al efecto. Hasta el final del siglo XX no aceptaron los estados las reclamaciones de las comunidades a las que pertenecían aquellos cadáveres históricos, reclamando su reinhumación. En Estados Unidos, la *Native American Graves Protection and Repatriation Act* se aprobó en 1990, y de 2010 es una ley francesa que acepta la devolución a Nueva Zelanda de diversas cabezas maorís que se conservaban en sus museos. Las reclamaciones, largamente sostenidas por los pueblos de los que fueron miembros aquellos cadáveres expuestos en vitrinas, se basaron en convicciones espirituales que, desde luego, no compartían quienes habían extraído los huesos de sus tumbas. Restos de gran valor religioso para unos eran material de desecho con destino al muladar para otros. La plusvalía la ha añadido siempre la convicción religiosa de una comunidad determinada (en los casos mencionados, de que sin un enterramiento digno el muerto no obtendrá nunca la paz); sin ella el hueso humano es un objeto que carece de apreciación y es insusceptible de tráfico comercial.

He dado esta zancada por encima de los siglos para recordar ejemplos que impiden atribuir sólo a la oscura Edad Media la práctica de no dar valor a los huesos humanos hasta constatar que pertenecen a un sujeto digno de

veneración y una comunidad amplia de personas lo reconoce. Pero vuelvo a los inicios del siglo XII , con el obispo Gelmírez gobernando la diócesis de Compostela y todos los territorios circundantes, para resaltar que él mismo utilizó la práctica de apoderarse de reliquias ya consagradas cuando, con ocasión de alguna visita a su emplazamiento, decidía que no le gustaba la forma en que se conservaban y exhibían, ordenando seguidamente su traslado a Compostela (la *Historia compostelana* informa de una operación, ordenada por Gelmírez, que afectó a reliquias guardadas en iglesias portuguesas). No de otra manera se podía explicar la enorme acumulación de reliquias existente en algunos monasterios. B. de Gaiffer inventarió las existentes en el monasterio de San Millán de la Cogolla, donde las había de toda clase de santos y procedencias.

Muchas veces los robos ocurrían entre monasterios o iglesias a incitación de alguno de estos establecimientos religiosos. Se trataba de *furta sacra* y debían ser tratados especialmente. Incluso cuando los ladrones eran profesionales podían encontrarse causas de justificación absoluta, o eximentes, o argumentos atenuantes de la responsabilidad. El robo podía considerarse una forma lícita de apropiación de reliquias. Algunos estudiosos de estas prácticas han tratado de explicarlas con argumentos que no parecen extravagantes para la cultura religiosa medieval. Si el pueblo estaba convencido de que cada uno de sus santos tenía un poder efectivo, era completamente inconcebible que sus reliquias pudieran ser robadas contra su voluntad (H. Fichteau). Si el santo no se quería mover de donde estaba, no había poder en la tierra capaz de contrariarlo. Se usaba el término *furtum* para estas apropiaciones, pero no podía decirse de ellas que fueran verdaderamente un robo. Por razón de su motivación podía ser un *laudabile furtum* y, si se probaban las buenas intenciones del ladrón, era seguro que lo absolverían. Algunas veces, con el empleo de la expresión *furtum* se quería expresar que el traslado se había hecho en secreto y por la noche, para evitar curiosos y no inquietar al pueblo. Hay una definición de *furtum* derivada de *furvo* , oscuridad, que usa san Isidoro de Sevilla y que fue tomada por Klaus Schreiner para apoyar esta clase de explicaciones sobre la impunidad de los *furta sacra* .

Aun cuando algunas normas, eclesiásticas o civiles, pretendieron regular el tráfico de reliquias robadas, la represión o castigo del culpable y la reposición de las cosas a su situación primitiva siempre resultaban muy difíciles porque se encontraban causas de justificación para casi todos los

sucedidos imaginables. Ya se ha citado la voluntad de los santos, que era un argumento irrebatible cuando se utilizaba con sentido. A él se añadía a veces la dificultad de determinar cuál era la mejor manera de realizar los mandatos divinos, ya que la moral y las leyes no siempre siguen idénticos caminos. El Antiguo Testamento ofrece muchos ejemplos de deseos divinos que necesitaron, para ejecutarse, de la mentira, el engaño o la superchería. La salida de las reliquias de una iglesia podía explicarse como una prevención contra su destrucción. Razones de seguridad sirvieron, a lo largo de los siglos, a los hagiógrafos para justificar robos; así por ejemplo en relación con el cuerpo de María Magdalena, cuando se trasladó desde Provenza a Vézelay. También influía mucho la condición moral y espiritual del ladrón; los motivos de un obispo o de un buen hombre no se discutían. Y a veces se invocaba la tradición si el *furtum* de esa misma reliquia no era la primera vez que acontecía.

Cuando los lugares de peregrinación se fueron haciendo tan populares que atraían a miles de personas, como ocurrió con Santiago de Compostela desde el final del primer milenio, los robos y la inseguridad afectaron no sólo a las cosas sino también a las personas. La importancia de las iglesias y monasterios, la gran ruta turística descrita por Aymeric Picaud, hizo de la peregrinación un camino de santidad y riqueza. Atraía a viajeros que purificaban sus espíritus y se beneficiaban de los dones que los santos dispensaban por todas partes y, al mismo tiempo, contribuían con sus donativos y limosnas al crecimiento de la red de monasterios.

La seguridad del peregrino hubo de constituir uno de los objetivos preeminentes de la legislación eclesiástica y civil. Se dictaron normas al respecto, sobre todo a partir del siglo X y durante el reinado de Alfonso IX, pero su compilación definitiva se incorporó a las *Partidas* de Alfonso X. Entre las normas eclesiásticas predominan las primeras del obispo Gelmírez, aprobadas en el Concilio compostelano de 1114, y también en algunos Decreta *ad protegenda paupere* de 1113, dictados por el mismo obispo, a los que siguen las normas del Concilio de Letrán de 1123 sobre excomunión de los expoliadores de peregrinos.

En las *Partidas* las normas se refieren repetidamente a la protección de la libertad de los peregrinos cuyos buenos propósitos se presumen: «Romeros e pelegrinos son omes que facen sus romerías e pelegrinajes por servir a Dios y honrar a los santos, e por sabor de facer esto estranan se de sus logares, e de sus mugeres, e de sus casas, e de todo lo que han, e van

por ajenas, lazerando los cuerpos, e despendiando los aueres, buscando los santos. Onde los omes que con tan buena intención, e a tan santa, andan por el mundo, derecho es que, mientras en esto andouieren, que ellos e sus cosas sean guardados, de manera que ninguno no se atreua de yr contra ellos, faziendoles mal...». (Partida I, 23).

Y desde esa premisa general, las Partidas ordenan honrar a los romeros y guardarlos en los lugares por donde pasen, establecen graves sanciones para los casos de robo o maltrato, reglas para ser acogidos en las posadas, medidas contra el engaño y, muy repetidamente, contra las prácticas de «prendar» o embargar a los peregrinos, que se fijan en muchos fueros locales, como los de Estella en Navarra, y ordenanzas de ciudades, además de en el Fuero Real. Se otorgan privilegios para asegurar el trayecto y regreso con total indemnidad («... que los bienes e las cosas de los romeros ninguno los deue forçar, nin entrar, nin sacar, nin toller de la tenencia de los que touieren los suyos» —Partida I, 24.3—), incluidas exenciones de peaje, que no siempre debieron ser cumplidas (los cronistas se quejan de la continua exigencia de portazgos a lo largo del camino). Y normas muy minuciosas para todos los supuestos posibles en que el peregrino podía tener la necesidad de hacer testamento, así como previsiones sobre el destino de los bienes en los casos de muerte intestada. Y así, en fin, hasta las previsiones para el caso de enfermedad y sepultura.

Esta legislación tan minuciosamente protectora evolucionó en los siglos posteriores para incorporar nuevas prescripciones concernientes a la salvaguarda de las ciudades y los habitantes de los falsos peregrinos, o de quienes habiéndolo sido se transformaban en simples vagabundos. Me he ocupado de esta legislación en otro lugar. La situación a la que se refería fue también atendida por la novela picaresca. Muchas normas tuvieron que establecer limitaciones respecto de las desviaciones máximas del Camino en que podía incurrir un peregrino a efectos de evitar que, bajo capa de santa peregrinación, entrasen en las poblaciones y permanecieran en ellas ejerciendo la mendicidad. La literatura crítica contra la mendicidad, desde *De subventione pauperum* de Luis Vives, incluyó a los peregrinos como una clase más de pobres, o de falsos pobres en su caso, cuando las hambrunas y las enfermedades, por un lado, y la atracción que ejercían las riquezas que circulaban por España, desviaron a nuestro país a miles de personas que no

traían ninguna intención religiosa ni santa. La etopeya del peregrino cambió casi completamente de signo, y su regulación en la legislación hubo de considerar estos nuevos problemas.

LA REACCIÓN PROTESTANTE. DE WYCLIFF A CALVINO

La cultura del Renacimiento y los movimientos reformistas surgidos en la Iglesia católica trajeron una curiosa mezcla de actitudes respecto a las reliquias. Los humanistas fueron entusiastas de la época clásica, cuyas realizaciones artísticas, filosóficas, literarias o cívicas ensalzaban y aspiraban a recuperar. Por tanto, la investigación sobre el pasado griego o romano y el descubrimiento de antigüedades de aquella procedencia fue una de sus obsesiones. Formaron parte de esa admiración incondicional los hallazgos relacionados con sepulturas y enterramientos. Jacob Burckhardt comprobó que en abril de 1485 empezó a correr por Roma el rumor de que se había descubierto el cadáver, perfectamente conservado, de una joven romana («de la Roma antigua», aclara) de maravillosa belleza. Excavando un terreno contiguo al convento de Santa María, en la vía Apia, encontraron un sarcófago que llevaba la inscripción «Julia, hija de Claudio». Las joyas que la adornaban y los tesoros hallados en la tumba desaparecieron inmediatamente. Pero el cuerpo mismo se conservaba muy fresco, exhalaba el dulce olor de los bálsamos con que la habían ungido en el momento de la muerte, y la expresión del rostro aparentaba tanta viveza aún, que se decidió instalarla en el Capitolio para que la contemplaran los romanos, que, en efecto, organizaron a partir de entonces peregrinaciones multitudinarias. Inocencio VIII acabó con el espectáculo ordenando enterrar en secreto a la bella Julia. El sarcófago quedó vacío.

La actitud de la Iglesia católica frente a las reliquias paganas, aunque tuvieran gran valor histórico, queda explicada por la decisión mencionada, que contrasta con la penetración en la Curia romana y en las prácticas de todos los príncipes y jerarquías de la Iglesia de los gustos que habían cautivado a la sociedad civil renacentista. Se podían encontrar murales en los palacios romanos de los cardenales, o lugares de culto principalísimos adornados a la manera clásica, no sólo repitiendo las mismas estructuras y terminados arquitectónicos, sino rematados con frescos que preferían recordar la mitología clásica a las escenas de la vida de Jesús o los hechos

de los apóstoles. A Erasmo de Rotterdam le escandalizó constatarlo al visitar Roma, y clamó contra esa decadencia del espíritu cristiano en su *Elogio de la locura* .

La crítica del culto indiscriminado a toda clase de reliquias de santos, verdaderos o impostores, fue una de las banderas de los movimientos reformistas del siglo XVI , que tienen sus precedentes en las atrevidas condenas de John Wycliff (1320-1348), enmarcadas en sus diatribas contra la acumulación de riquezas en iglesias y conventos y la corrupción general del espíritu evangélico en todos los altos niveles de la Iglesia católica. Utilizaba un texto del Deuteronomio para negar valor a las reliquias (XXXIV, 5-6): «Moisés, servidor del Eterno, murió allí, en el país de Moab, frente a Beth Peor. Nadie ha conocido su sepulcro hasta hoy», cita de la que deducía que si Dios no ha querido que sea conocido el emplazamiento de la sepultura de Moisés, es para que el cuerpo no sea honrado. El culto a las reliquias estaba, según Wycliff, en contra de los gestos de Dios en el Antiguo Testamento.

Las ideas del humanista y predicador inglés influyeron mucho en los padres de la Reforma. Erasmo, pese a sus críticas a la Curia romana, se mostró bastante ambiguo (como no era inhabitual en alguno de sus textos) en su coloquio sobre los peregrinos (*Viaje por motivos de piedad*), salvo en lo que concierne a la mezcolanza y cantidad de reliquias exhibidas. Lutero, Bucero y Zuinglio se manifestaron contra el culto a los santos que llegaba a convertir a estos en nuevos ídolos, pero no arremetieron directamente contra la veneración de las reliquias.

Fue Calvino quien llevó a cabo el análisis más vehemente y documentado en su *Traité des reliques* publicado en 1543. Asume en él todas las críticas anteriores, desde Wycliff, para construir un compendio bien sistematizado y, en muchos aspectos, incontestable, contra la veneración de las reliquias. El texto ha sido considerado como uno de los mejores ejemplos del talento de Calvino, para el que buscó aplicaciones tan intolerantes y extremistas casi siempre. Su tesis es que «la mayor parte de las reliquias que se muestran por todas partes son falsas». Y su demostración no está montada sobre la base de argumentos doctrinales o citas de textos bíblicos o patrísticos, sino usando un método empírico consistente en relacionar las reliquias existentes de un mismo tipo para demostrar que es materialmente imposible que sean verdaderas. La fórmula de que se vale es el inventario. Relaciona trescientas veintisiete reliquias. Se

apoyó en relaciones oficiales y privadas que, en su época, incluso circularon impresas. También utilizó literatura de viajes, relatos de peregrinos que habían conocido emplazamientos sagrados ricos en reliquias. No es del todo seguro que tuvieran en cuenta la información contenida en el gran catálogo de Jacques de Voragine, *La Leyenda dorada* , redactado a finales del siglo XIII , verdadera enciclopedia del culto a los santos y la localización de sus reliquias, porque Calvino se ocupa en su *Traité* , más que de los santos, de las reliquias de la Encarnación, de la Pasión, de la Virgen y de personajes de los Evangelios, mientras que el texto de Voragine ofrece una información mucho más amplia que, desde luego, pudo ser útil para Calvino para argumentar sobre la imposibilidad de que un mismo objeto se conservara en diversos lugares. La más famosa de sus constataciones se refiere a la imposibilidad de que la cruz en la que Jesús fue enclavado pudiera ser el origen de tantos leños, mástiles, transversales y fragmentos como se conservan en las iglesias del mundo. Su conclusión era que de modo persistente y obvio se estaban venerando restos falsos y que ello constituye una gran corrupción de los principios cristianos porque «en lugar de buscar a Jesucristo en su palabra, en sus sacramentos y en su gracia espiritual, el mundo, según su costumbre, ha desviado su atención a los vestidos, camisas y lienzos».

El asunto de las reliquias, convertido en uno de los argumentos más seguros de la crítica reformista, tuvo que ser abordado por el Concilio de Trento. Aunque aceptando la necesidad de vigilar los engaños y evitar las grandes fiestas populares organizadas en las *traslationes* y procesiones, el Concilio hizo público en su sesión XXV (3-4 de septiembre de 1563) un «Decreto sobre la invocación, la veneración y las reliquias de los santos y sobre las santas imágenes», que reafirmaba la legitimidad de estos cultos, utilizando criterios doctrinales que procedían de la *Summa Theologica* de santo Tomás y que incluía, desde luego, las devotas prácticas de las peregrinaciones.

Las mismas defensas y consideraciones precavidas se repetirán en muchos concilios provinciales que aplicaron la doctrina tridentina, pero desde finales del siglo XVI las aportaciones de sabios varones, de autoridad intelectual y religiosa indiscutible, abundan en las críticas, dentro de la disciplina de la Iglesia católica, a la veneración abusiva e incondicionada de toda clase de reliquias, argumentando incluso sobre la manifiesta falsedad de algunas de ellas. En España son pioneros e influyentes los escritos de

Juan de Mariana dirigidos al Papa y al rey Felipe II, en 1595 y 1597, en relación con las reliquias del Sacromonte, a las que más adelante me referiré, que pretendían justificar la primeriza cristianización de Granada. Mariana expresaba su inquietud por el «grandísimo deseo que se observa en España más que en otros países de encontrar e inventar con el más ligero pretexto nuevas reliquias de santos». Y se pronuncia también contra la llegada masiva de reliquias procedentes de las catacumbas romanas. No hay «un conocimiento suficiente de la santidad» de esas reliquias, clamaba. Y es más plausible creer que las catacumbas no contenían tantos restos porque cuando se cerraron «fueron despojadas de todas las reliquias y cuerpos de santos que allí se encontraban y principalmente de los que tenían inscripciones o sepulcros conocidos». No obstante, los restos óseos debían llegar a España por oleadas como prueba que Bartolomé Alcázar pudiera describir las llegadas y grandes ceremonias de *translatio* en su *Crono-Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo* , publicada en 1710.

La de Juan de Mariana fue la primera crítica histórica, hecha desde el seno de la Iglesia católica, a las reliquias de las catacumbas y otras cuya falsedad era evidente. No se pronunció contra ese culto, sino que trató de evitar que los abusos dieran armas a las críticas protestantes, al tiempo que incitaba a una mejor regulación de la *inventio* y consagración de aquellas.

En el siglo XVII se publicaron muchos alegatos en defensa de la veneración de las reliquias, pero también críticas muy eruditas, fundadas y de difícil contestación. Dos textos fundamentales fueron los del benedictino Jean Marbillon y del abad Jean-Baptiste Thiers. El primero publicó en 1698 *De cultu sanctorum ignotorum* , cuyo contenido está bien resumido en el título: se pronuncia contra el abandono de algunas reglas esenciales que la Iglesia debía tener en cuenta para la consagración de los santos, como la realidad de sus restos y su vida ejemplar. La obra de Thiers es el *Traité des Superstitions* publicado en 1679, en el que se condenan algunos tipos de oficios litúrgicos celebrados en memoria de los santos, como el de las once mil vírgenes compañeras de santa Úrsula, el de san Longino (el soldado que atravesó con su lanza el costado derecho de Cristo crucificado), el de la santa Verónica, cuya leyenda es del siglo XV y deriva del simple nombre de una imagen. Sostenía Thiers que «los errores populares y las devociones supersticiosas se multiplican en la Iglesia en contra del espíritu, los

designios y las reglas mismas de la Iglesia, por el poco celo y luces de los pastores». El abad descalificó muchos cultos de reliquias repetidas y falsas, y no dejó de participar en las polémicas abiertas en su época.

Estas críticas en alza contra la enraizada necrofilia santa no hicieron perder a las reliquias su valor de símbolo político, que en España estuvo unido a su veneración desde la Alta Edad Media. Santiago Matamoros como un contramahoma y el sepulcro como contrakaaba tenían una enorme importancia para los primeros reyes astur-leoneses. La lealtad de sus súbditos y el sostenimiento de la expansión territorial del reino necesitaban alimentación ideológica, que se encontró en la conversión de las luchas fronterizas en una guerra religiosa que habría de ganarse con los apoyos no sólo celestiales sino también físicos del santo caballero. La reliquia del santo aseguraba su presencia actual en la Tierra y transfería al monarca todo el poder necesario para avanzar en su misión. La religión era un elemento identitario que cohesionaba y fortalecía a la comunidad que había elegido un liderazgo y defensor común.

Pese a las críticas de los reformistas protestantes y las recomendaciones contra los abusos procedentes de personalidades leales a los dogmas católicos esenciales, las reliquias mantuvieron su simbolismo y utilidad política.

FELIPE II, EL COLECCIONISTA

Esta circunstancia fue apreciada por Felipe II, coleccionista apasionado de reliquias, que hizo traer de toda España y de muchos estados europeos hasta el monasterio de El Escorial. Nada conmocionó más a Felipe II que las reliquias. José de Sigüenza, el jerónimo que cuidaba de la gran colección de El Escorial, contó que Isabel Clara Eugenia, la hija del monarca que estuvo más cerca de su lecho durante su larga agonía, cuando quería hacerle abrir los ojos contaba con una fórmula segura: decía en voz alta «No toques las reliquias» dirigiéndose a una imaginaria presencia en la habitación, y el rey se conmovía inmediatamente y daba muestras de que aún se resistía a la muerte.

Felipe II obtuvo en 1567 un permiso del Papa para coleccionar reliquias donde él considerara pertinente, y llegó a reunir en El Escorial, en los siguientes treinta años, no menos de siete mil cuatrocientas treinta y dos, de las cuales doce eran cuerpos enteros, ciento cuarenta y cuatro cabezas,

trescientos seis miembros completos de diversos santos, además de muchos y muy lujosos relicarios. Fue, desde luego, un apasionado devoto de toda clase de reliquias. Están descritos sus desplazamientos para recibir muchas de ellas e incluso su inmediata disposición a portar las andas sobre las que se habían colocado las arcas o relicarios. También está descrita su preocupación por la exactitud de los inventarios, la identificación de la procedencia y valores de cada pieza, y el cuidado de recibirlas y besarlas, una por una, cuando se las presentaban o eran acogidas en el monasterio.

Por más que se justifique de otra manera la actitud del rey, será difícil evitar considerarla excesiva y maniática. No era la única colección en la que se empeñó el monarca. La afición al coleccionismo tuvo muchos desarrollos en esta época y el siglo posterior, y en ella se habían entretenido otros reyes europeos, como Luis IX de Francia o el emperador Carlos IV de Bohemia.

Más allá de la devoción personal del rey y la significación religiosa que él diera a sus santas osamentas, parece probado que pretendió, constituyendo tan formidable depósito, fortalecer la identidad nacional monárquica y espiritual de la España del siglo XVI .

G. Lazure ha hecho una convincente interpretación del obsesivo coleccionismo de Felipe II como manifestación de la idea política de utilizar las reliquias para su propósito de fortalecer la unidad espiritual de España. Necesitaba para ello repatriar todos los santos que habían destacado en el país a lo largo de su historia cristiana, lo que reforzaría la unidad nacional, por la comunión en idénticas ideas, y haría ver que España y su monarquía eran un proyecto forjado en el designio divino. Después del largo período de oscuridad concluido en 1492 con la definitiva derrota de los moros, la reinvención del pasado español tenía que hacer posible, como ya había pretendido la monarquía astur-leonesa, establecer una línea de continuidad del presente con la primera evangelización, con la Hispania Christiana de los visigodos y las heroicas acciones de los primeros resistentes al Islam. Las reliquias eran muy importantes para poder reescribir la memoria de España. El recordatorio del paleocristianismo hispano podía conectar la Iglesia primitiva con la postridentina. Y se mostraría de esta manera la continuidad de las ideas en las que Felipe II fundaba sus decisiones políticas fundamentales. Un monarca que ya había consolidado todo su prestigio después de la victoria de San Quintín, tenía que agrandar su imagen utilizando todos los medios disponibles, entre los cuales la conversión de El Escorial en un gran «museo de la cristiandad».

Las grandes colecciones allí acumuladas incrementarían el reconocimiento político y social, como siempre había ocurrido con los titulares de colecciones de cualquier cosa importante durante el Renacimiento. Entre otros efectos simbólicos contaba también lo que la colección expresaba de acumulación de poder y ambición de un gran monarca.

Puso Felipe II la burocracia más cualificada al servicio de su idea necrófila y reclamó el auxilio de los mejores mediadores para negociar y comprar, y de los expertos más indiscutidos para investigar los depósitos de piezas importantes y verificar su autenticidad. En 1572 encargó a Ambrosio de Morales, entonces el anticuario y epigrafista más experto del reino (fue el esforzadísimo autor de la *Crónica general de España* y concluiría, poco después de atender la manda del rey, su obra *Las antigüedades de las ciudades de España* , publicada en 1575). Su comisión consistió en viajar por el norte de la Península para verificar y relacionar las auténticas reliquias, tumbas reales, libros y manifiestos de las iglesias y monasterios existentes en la zona. A su vuelta presentó un informe muy detallado sobre el trabajo que había llevado a cabo, al que añadió un puñado de recomendaciones. Entre ellas, respetar las devociones locales y no desposeer a las comunidades de sus veneradas reliquias porque tal decisión sería apreciada como una desconsideración y una injusticia. Algunas de las devoradoras misiones del rey terminaban pasando por encima de las recomendaciones pero, al menos, forzaron a sus emisarios a entretenerse en negociaciones largas y acostumbrarse a ofrecer compensaciones suculentas. Las autoridades eclesiásticas y civiles locales no siempre ofrecían una resistencia pareja. Costó mucho convencer a los monjes de Santiago de Compostela sobre la cesión de la cabeza de san Lorenzo, pero parecía más factible, desde el principio, obtener la cabeza de san Hermenegildo (ajustadísimo trofeo para un museo de la cristiandad hispánica que necesitaba de restos del primer cristianismo peninsular), sobre la que el obispo de Vich dijo: «Dios ha preservado esa reliquia para que pueda acabar en sus manos» (del rey). Las crónicas apuntan en el haber de Felipe II una cierta sensibilidad cuando estimó que las reliquias eran un símbolo político y religioso fuerte y arraigado en una determinada ciudad, o que su permanencia en ella era importante para mantener o estimular la devoción.

No pudo alcanzar Felipe II, para completar su proyecto de concentrar en El Escorial la imagen plena de la historia religiosa de España y la cultura católica sobre la que se asentaba la monarquía, dos importantes objetivos:

traer a El Escorial el sepulcro de Santiago Apóstol, la más importante reliquia de España y la de mayor significación histórica y política, y completar el mapa católico español para incluir en él los territorios que más tardíamente habían sido liberados de la ocupación musulmana: los pertenecientes al reino de Granada.

Pero a punto estuvo de conseguirlo.

Las posibilidades que tenía el rey de adquirir por cualquier medio el sepulcro entero o algún resto de Santiago el Mayor eran bastante reducidas porque a finales del quinientos, cuando los agentes reales operaban en todas direcciones, la catedral, el sepulcro y las peregrinaciones compostelanas eran una realidad consolidada desde hacía siglos e imposible de modificar. Pero ha sido hallado en el Escorial un documento dirigido al cardenal Diego de Espinosa, que demuestra que se estudió un posible traslado. El documento explica las razones por las que se consideró conveniente, todas cogidas por los pelos pero no faltas de alguna razón; por ejemplo, que el sitio menos adecuado de España para proteger las reliquias de Santiago de los franceses o los ingleses eran precisamente las costas de Galicia, tan vulnerables a cualquier ataque o a la acción de los ladrones de reliquias, si se compara aquel Finisterre con El Escorial, donde estaría geográficamente más arropado y, considerando su centralidad, también más accesible para el rey y los súbditos. Tampoco apreciaban los informadores gran peligro de interferir las peregrinaciones porque, estando tan bien asentadas, era predecible que se mantuvieran con total indiferencia de dónde se situara el final del camino. El cuerpo de Santiago había llegado milagrosamente a Compostela y se había quedado allí, no porque aquel fuera su destino providencial, sino porque los marineros que transportaron el féretro encontraron en las tierras gallegas el límite infranqueable para la navegación. El camino tierra adentro era difícil e inhóspito, e imposible de abordar.

El gran trozo peninsular del sureste, sobre el que se había mantenido el último rey nazarí hasta 1492, era un serio escollo para cerrar el discurso de que la península Ibérica había sido una tierra elegida y cristianizada desde la época romana y visigoda, de modo que las ideas religiosas pudieran reintegrarse, en el moderno reino, a la unidad que tuvieron originalmente. La persistencia de la cultura árabe en la zona de Granada era un serio inconveniente para compactar los fundamentos ideológicos de la monarquía.

Una gran conjunción de embaucadores y falsarios estuvo a punto de resolver el problema.

El 18 de marzo de 1588, los obreros que trabajaban en el derribo del minarete de una antigua mezquita, denominado torre Turpiana, encontraron entre los escombros una caja de plomo que contenía diversos objetos: un trozo de lienzo de forma triangular, un retrato de la Virgen con atuendo «egipciano» (quería decir con atuendo de gitana, pero esta era una fórmula escandalosa), un puñado de tierra mezclado con guijarros y un trozo de dedo humano. Había también un pergamino escrito en árabe, castellano, latín y formas griegas. El texto conmovió a la población porque relataba la asombrosa historia del primer obispo de Granada, de nombre Cecilio, del que tanto las gentes como las jerarquías eclesiásticas oían hablar entonces por primera vez. Cecilio, según resultaba del relato, había visitado el Santo Sepulcro dos años después de la Pasión de Cristo, siendo sorprendido en el camino por una enfermedad que le causó la ceguera. Encontró más tarde a un venerable patriarca que le limpió la cara con el velo de la Virgen, el mismo que ella había usado para enjugar sus lágrimas al pie de la cruz. El contacto con el velo sagrado le hizo recuperar la vista y el santo anciano solicitó entonces al peregrino que se hiciera cargo de una profecía de san Juan, traducida del hebreo por san Dionisio Areopagita, y le entregó también la mitad del velo de la Virgen (de forma cuadrada hasta entonces, la mitad fue cortada en triángulo). El caminante tradujo después al castellano la profecía. En ella se anunciaban terribles catástrofes que castigarían a los hombres por su perversidad, y se anticipaban hechos que ocurrirían muchos siglos después que parecían referirse a la figura de Mahoma, a la gran conmoción provocada por Lutero, e incluso al oro y riquezas que vendrían de América. Pese a todo, un final esperanzador auguraba que «la luz surgirá de España». Unas líneas en latín en el pergamino explicaban que este había sido remitido por «Cecilius, episcopus granatensis», quien, sintiendo que estaba próxima la hora de su martirio, confió a un clérigo llamado Patricio la conservación de la profecía guardándola fuera del alcance de los moros. Así le hizo entrega del pergamino, la mitad del velo de la Virgen y una falange del protomártir san Ethiene.

La población granadina y las autoridades civiles y eclesiásticas tuvieron algún tiempo para asumir el enorme impacto de saber que Granada había sido cristiana antes que mora, y que las reliquias de santos fundamentales se habían conservado durante los casi nueve siglos de dominación musulmana. Pero la conmoción retornó a Granada, aún con más fuerza, el 2 de febrero de 1595, cuando un tal Sebastián López, que hacía trabajos rutinarios en la colina de Valparaíso, en el borde de la ciudad, encontró en unas cuevas antiguas unas tabletas o láminas de plomo, escritas con un alfabeto no reconocible, que contaban diferentes historias. Una de ellas, aparecida el 30 de abril siguiente, relataba el martirio de san Cecilio, el primer obispo de Illiberis.

El deslumbrante hallazgo, acaecido varios años después del de la torre Turpiana, confirmaba la existencia de san Cecilio y fortalecía la credibilidad del relato contenido en el pergamino. Todavía hubo más descubrimientos milagrosos en los días sucesivos porque en aquellos lugares del monte Valparaíso se descubrieron cruces plantadas, que movilizaron al pueblo en procesiones para visitar tanto prodigio y terminaron sembrando la colina con cientos de cruces. Se cambió el nombre de Valparaíso para denominarlo en lo sucesivo Monte Santo o Sacro Monte (Sacromonte después y hasta hoy).

Algunos quisieron, no obstante, más pruebas de la autenticidad de aquellas piezas y de los mensajes que contenían porque, verdaderamente, a pesar de que el arzobispo Castro consideró que las reliquias eran una bendición celestial y el pueblo estaba entusiasmado con los hallazgos y no ponía en duda los prodigios, había razones para la desconfianza y la sospecha cuando los objetos y sus leyendas se examinaban con prudencia. Resultaba de aquella colección de antigüedades que el precavido obispo Cecilio había encargado que se ocultara a los moros un pergamino y diversas reliquias seis siglos antes de que invadieran la Península. El texto se refería al obispo «granatensis» en una época en que Granada se llamaba Illibertis, y contenía frases en árabe y castellano escritas en una época en que nadie conocía en España ni una lengua ni la otra; la última pendiente aún de inventar.

Se han buscado muchas explicaciones a un fraude tan colosal como el de la torre Turpiana y los plomos del Sacromonte. La proximidad de los moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna, que se encargaron de las

primeras traducciones de las placas, se ha utilizado para sostener (Godoy Alcántara) la posible relación de lo sucedido con la débil posición de las comunidades moriscas en la zona granadina.

El final de la historia fue marcada por la oposición de los sabios más autorizados, como Ambrosio de Morales y Juan de Mariana, a que el rey aceptase esas imposturas. Se organizaron muchos debates y encargaron pericias. Y la Iglesia romana reclamó que se le enviaran los hallazgos. Hasta 1633 no se trasladaron a Madrid, por decisión de Felipe III, y en 1641 viajaron al Vaticano. Roma, como no es inhabitual, tardó en pronunciarse, y lo hizo de un modo exquisitamente diplomático. La calificación de las reliquias halladas era competencia del ordinario del lugar, que ya había establecido que las consideraba auténticas. Pero, por lo que concernía a los plomos del Sacromonte y al pergamino de la torre Turpiana, un breve papal de 6 de marzo de 1682 los condenó por falsos y heréticos.

Sobre la destrucción de las reliquias: la «descristianización» durante la Revolución Francesa

Los libros plúmbeos eran falsos pero las autoridades civiles y religiosas los ampararon reconociendo su valor simbólico, que radicaba en suponer que las raíces cristianas de Granada eran más antiguas aún que las del resto de los reinos españoles, y que el cristianismo en ese territorio se había mantenido a pesar del larguísimo período de dominación musulmana. Era un fraude el descubrimiento, una superchería el relato y una completa falsedad todo el artificio montado para darle verosimilitud, pero el acontecimiento fue tan notable en Granada, las polémicas tan acaloradas, los discursos y demostraciones tan continuos y duraderos que todas aquellas ingenuidades y fabulaciones, que jugaban con la credulidad de los vecinos, acabaron convertidas en signos identitarios: la ciudad se reconocía en el acontecimiento del pergamino y los plomos. Fuera o no cierto, formaba parte de su historia y era digno de ser recordado. Reliquias ensalzadas por razones religiosas pasaron a tener significación civil al integrarse en el acervo de vivencias que singularizaban a la ciudad en que ocurrieron.

Las supercherías y abusos de la credulidad inocente del pueblo, protegidos por una represión eclesiástica y civil intolerante, han desarrollado episodios esperpénticos, difundido relatos oníricos, invenciones de vidas mártires, de milagros y sucedidos, intercesiones y

apariciones, efectos mágicos y taumaturgias, que han confundido y aturdido, profundizando el vértigo que sienten los seres humanos con la invocación de lo sobrenatural y su tendencia a reconfortarse con relatos que quedan fuera del alcance de la razón.

A partir de la Reforma protestante penetró muy fácilmente en amplias masas de población la crítica contra los excesos y se expandieron las ideas negatorias de la santidad de buena parte de los restos humanos que se conservaban en los suntuosos relicarios de iglesias y conventos. La más vehemente y primeriza de las reacciones contra ese culto se produjo en 1527, a causa de la ira de las tropas del emperador, agotadas, hartas de aguardar sus pagas atrasadas y deseosas de repartir los ricos tesoros de joyas y objetos de valor depositados en Roma, cuando avanzaron imparables por las calles de la ciudad, devastando iglesias, burlando obispos y cardenales, desparramando huesos y cabezas sagradas y sacando a cuchillo de las cruces, cálices, custodias, báculos, mitras, capas pluviales, estolas y relicarios sus hilos y placas de oro y piedras preciosas. Los cortesanos de Carlos V se preocuparon de difundir por Europa, asombrada por aquel atrevimiento descomunal del Saco de Roma, que no fue un asalto programado ni consentido, y se cargó la culpa mayor no sobre los soldados españoles, pertenecientes a una nación católica, sino sobre los landsquenetes alemanes, influidos por las ideas iconoclastas de los reformadores y alimentados en el odio al Anticristo, que Lutero aseguró haberse encarnado en el Papa.

Con independencia del reparto de responsabilidades, el Saco de Roma no tuvo, en lo que concierne a sus ejecutantes materiales (otra cosa habría, tal vez, que decir de los planes urdidos para provocarlo o para no evitarlo), ninguna significación política. Incluso no aparecen evidentemente los posibles fundamentos ideológicos de carácter religioso que lo precipitaran. Fue la acción de soldados imparables, tras la muerte de su comandante y líder, el Condestable de Borbón, que se cobraron su cuenta de fatigas, hambruna, desatención y avidez de recompensas.

La primera gran reacción producida en Europa de modo programado, general y masivo contra las reliquias coleccionadas desde el Alto Medievo, por considerar su culto un artificio que se aprovechaba de la credulidad del pueblo y contribuía a atolondrarlo y esclavizarlo, se produjo con la Revolución Francesa de 1789. Las grandes convulsiones abiertas por ese movimiento alcanzaron también a las relaciones con lo sagrado, aunque la

actitud política y popular no tuvo características uniformes durante todo el período. A lo largo de los primeros dos años revolucionarios no se atacaron radicalmente las costumbres religiosas establecidas, como han probado S. Baciocchi y D. Julia. Sin embargo durante 1793 y 1794 la eliminación y destrucción de las reliquias, de cualquier clase, existentes en Francia, se constituyó en un objetivo político de primer orden, fundado en la urgencia de eliminar todas las formas de superstición que confundían al pueblo e impedían la victoria de los nuevos valores cívicos. Pasado ese período, a partir de 1795, se aplacó el enardecimiento y se implantó una nueva política que conduciría a la convivencia con cualquier clase de culto y también, por tanto, con la veneración de las reliquias que hubieran podido salvarse de la quema, que, por lo que enseguida diré, fueron muchas, permitiendo su reintegración a los lugares de los que habían sido desplazadas. Sería incorrecto, por tanto, considerar que todo el período revolucionario fue homogéneamente una época dominada por los anticlericales y los blasfemos, como ha defendido la literatura eclesiástica más crítica.

La compatibilidad de la Revolución, en el momento de su estallido inicial, con las prácticas religiosas tiene una demostración sorprendente en lo ocurrido con la toma de la Bastilla, precedida, la víspera, por una procesión organizada para solicitar la protección de las veneradas reliquias. En todos los días posteriores hubo manifestaciones religiosas y litúrgicas. El 15 de julio se celebró, tanto en Notre Dame como en Santa Genoveva, un solemne *Te Deum* de acción de gracias por el éxito de la toma de la Bastilla. La caja que contenía las reliquias de la santa patrona de París se expusieron a la veneración pública el día 18 siguiente.

Los traslados de reliquias empezaron a consecuencia de una acción dirigida contra ellas, sino más bien como efecto indirecto de la entrada en vigor de los decretos concernientes al cierre de establecimientos religiosos, es decir, de los decretos de 5 y 13 de febrero de 1790, que empiezan a aplicarse en el ámbito local mediante los decretos de 20 de marzo y 20 de abril siguientes. Las corporaciones locales hacen inventario de los establecimientos religiosos existentes y determinan el número de religiosos que hará falta recolocar en otros, a consecuencia de la desamortización y venta de sus bienes que el poder revolucionario había acordado. Los efectos de estas decisiones sobre las reliquias que se conservaban en las iglesias y monasterios no fueron su destrucción sino el traslado a otro lugar. Las alternativas más frecuentes fueron la recolocación de las reliquias fuera de

la ciudad, o la concentración de las mismas en los monasterios o iglesias que escapaban del inventario de bienes que habrían de ser enajenados, es decir, en las iglesias principales y catedrales. Aun así, en algunos lugares donde el culto a concretas reliquias estaba arraigado con especial fuerza, son las propias corporaciones locales las que tratan de evitar cualquier medida que afectara a tradiciones consideradas estimables y dignas de protección.

El cambio de actitud política hacia los restos sagrados ocurrió al arrastre de un movimiento que se inició con la violación de las sepulturas reales. Su profanación abrió el camino para proseguir las mismas acciones con los cuerpos y restos de santos conservados por doquier. Las reliquias de la monarquía tenían en Francia un carácter sagrado por sí mismas, de modo que su desenterramiento del lugar que ocupaban en Saint Denis se consideró, como escribió Chateaubriand, «el momento en que la trompeta anunció la resurrección popular». Como dejó demostrado Marc Bloch, durante el Bajo Medievo se extendió mucho, tanto en Inglaterra como en Francia, la creencia en el carácter taumatúrgico o milagroso de sus reyes, de quienes se creía que tenían capacidad de curar enfermedades, muy especialmente las escrófulas, bastante frecuentes en la población de la época, debidas a inflamaciones linfáticas, habitualmente causadas por los bacilos de la tuberculosis, que se manifiestan mediante bultos en el cuello. Las primeras descripciones proceden en Francia del siglo XII y las prácticas del toque real de las escrófulas se mantuvieron hasta Luis XVI. Coincidiendo con la coronación, o en días inmediatos, se llegaban a reunir miles de personas para solicitar el milagro real. Esta condición taumatúrgica, en la superstición popular, hacía al rey partícipe de un poder reservado a los santos. En cambio, la multiplicación y veneración de las esfinges de los reyes después de muertos no se apoyaron, como demostró E. H. Kantorowicz, en la tradición cristiana porque la misma práctica de veneración de la efigie funeraria del rey está descrita en textos de la Antigüedad clásica. Es una de las manifestaciones medievales del desdoblamiento del rey en dos cuerpos, uno físico y mortal y otro que goza de vida y poder ininterrumpido.

Todos los símbolos de la monarquía fueron destruidos. Los monumentos fundidos en bronce, las efigies, estatuas y bajorrelieves, erigidos «à l’orgueil, aux préjugés et à la tyrannie», fueron utilizados para construir cañones para la defensa de la patria según ordenó el Decreto de la

Asamblea legislativa de 14 de agosto de 1792. Sylvain Maréchal (que escribió el *Jugement dernier des rois* en octubre de 1793) reclamó la destrucción de todos esos recuerdos equiparándolos a las reliquias: «Mientras que estamos a punto de borrar todos los vestigios de la realeza, ¿cómo se explica que la ceniza impura de nuestros reyes repose todavía intacta en la abadía de Saint Denis?». Y el Comité de Salud Pública anunció a la convención el primero de octubre de 1793 que había pensado celebrar el aniversario de la jornada del 10 de agosto, que abatió el trono, «destruyendo los mausoleos fastuosos de Saint Denis». En fin, el Decreto de primero de agosto de 1793 estableció en su artículo 11: «Las tumbas y mausoleos de los reyes construidos en la iglesia de Saint Denis, en los templos y otros lugares, a todo lo ancho de la República, serán destruidos el 10 de agosto próximo». Y en consecuencia fueron exhumados más de un centenar de cuerpos y reinhumados en cementerios vecinos. Se destruyeron sin más los corazones reales que se conservaban en Val de Grâce.

Esta acción, como antes señalaba, desbordó las intervenciones destructivas respecto de toda clase de reliquias existentes en Francia. Hasta el pueblo de Saint Denis acordó cambiar su nombre por el de *Franciade* (del santo recibían su autoridad los reyes, además de Dios, según la tradición francesa). Ahora no se trataba de trasladar imágenes o reliquias, sino, directamente, de destruirlas, equiparando la significación de estos actos a la que había tenido la destrucción de la memoria de los reyes: eran los vestigios de la superstición y de los prejuicios que habían hecho posible la doble tiranía de los reyes y de los curas. Los ejemplos concretos de estas acciones destructivas forman una casuística realmente rica, llena de anécdotas y particularidades, cuando afectaban a reliquias especialmente apreciadas o vinculadas a la historia de las ciudades.

Pese a todo, las violentas intervenciones de este período, que llega hasta finales de 1794, quedaron lejos de conseguir una efectiva eliminación de las reliquias existentes, muchas de las cuales habían sido desplazadas al campo, guardadas en casas particulares o camufladas y protegidas en diferentes lugares de Francia, hasta que se produjo un cambio de actitud a partir del Decreto de 3 ventoso del año III (21 de febrero de 1795) sobre la libertad de cultos, seguido del Decreto de 11 prairial siguiente (30 de mayo de 1795) que acordó que los edificios religiosos no enajenados pudieran ser puestos a disposición de los ciudadanos que desearan utilizarlos para un culto encargándose de mantenerlos. En diciembre de 1796 fueron también

abolidas las penas que se habían establecido contra quienes mantuvieran actitudes contrarias a las medidas descristianizadoras que habían acordado los gobiernos revolucionarios. A partir de entonces empezaron a reaparecer cuerpos santos y reliquias de toda clase, recuperadas de los armarios donde se conservaban, organizándose otra vez los movimientos solemnes de traslado a los tradicionales emplazamientos.

CONSECUENCIAS DEL ANTICLERICALISMO ESPAÑOL

Infinidad de reliquias habían sido preservadas de la destrucción, repuestas en sus altares y ofrecidas de nuevo a la devota contemplación de los feligreses de las iglesias y los peregrinos itinerantes, y volvieron a ser el centro de muchas celebraciones y festejos en la mayor parte de las ciudades y los pueblos.

Pero la Revolución Francesa marcó el inicio de una nueva época en la que terminarían cambiando radicalmente las costumbres, los privilegios, las tradiciones, las creencias y las formas de gobernar el Estado, afectando también a la presencia de lo sagrado en la vida pública. El retorno a los principios del Antiguo Régimen permitió, tantas veces como se llevó a la práctica, la reposición del papel político de los símbolos religiosos. La lucha ideológica se mantendría vivamente entre quienes seguían arrimándose a las viejas prácticas y quienes combatían aquellas representaciones por vincularlas a formas de gobernar relacionadas con la injusticia, el privilegio, la opresión de los más desfavorecidos y la continuidad de un orden social desequilibrado y negador de la igualdad de los seres humanos. A veces el hartazgo contra los abusos de la Iglesia o de las clases políticas que seguían utilizando en su beneficio los simbolismos religiosos determinaba ataques virulentos y destrucciones aparatosas. Volvió a ocurrir en Francia en diversas ocasiones y en España tuvimos las primeras expresiones de esa contestación masiva, fundada en reclamaciones políticas, en el primer liberalismo. La muerte de Fernando VII abrió un período de fuertes movimientos populares de carácter anticlerical. El proceso comenzó con la supresión de la Compañía de Jesús el 4 de julio de 1835, mediante un Real Decreto que restableció la Pragmática Sanción de 2 de abril de 1767. El Gobierno de Toreno siguió adelante con la política de supresión de monasterios y conventos, y de nacionalización de los bienes de los suprimidos. Pero al mismo tiempo que se adoptaron estas medidas,

muchas Juntas de gobierno que se habían formado en las provincias estaban adoptando por su cuenta acciones contra las órdenes religiosas, sus conventos y sus bienes. Las algaradas y tumultos afectaron a muchos monasterios e iglesias. Las milicias urbanas y grupos populares no sólo los ocupaban sino que además las Juntas provinciales adoptaban decisiones de supresión. Muchas de las medidas que adoptó el Gobierno Mendizábal, a partir de su constitución el 13 de septiembre de 1835, no eran otra cosa que la ratificación de acciones ya emprendidas por el pueblo insurgente, tratando de poner un orden nuevo que empezó a establecerse con el Real Decreto de 11 de octubre de 1835, que acordó la supresión de las órdenes monacales, y el Real Decreto de 19 de febrero de 1836, que acordó iniciar las operaciones de venta de los bienes de las corporaciones religiosas.

Como ocurrió al final del período de la «descristianización», en que se empeñaron los revolucionarios franceses desde 1794, a las algaradas y destrucciones masivas de objetos religiosos entre los que se incluían las reliquias, seguían períodos de calma y restablecimiento de la situación anterior. Esta clase de vaivenes siguió estando presente en las sociedades europeas durante los siglos XIX y XX .

SINCRETISMO ACTUAL ENTRE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS Y LAS CELEBRACIONES CIVILES

En la actualidad es obvio que la significación religiosa y política de las reliquias ha decrecido notablemente en toda Europa. No obstante, la fuerza de los símbolos cristianos en Europa sigue siendo notable porque forman parte de una cultura que cuenta ya con dos mil años y se trata de una herencia que no resulta susceptible de ser borrada con la simple ayuda de ardorosos discursos y escritos sesudos. Las reliquias y símbolos religiosos conservan su significación tradicional para un grupo reducido de la población católica, pero no han dejado de ser valorados y reconocidos por el resto de los ciudadanos de las localidades donde se veneran, ni marginados tampoco por los detentadores del poder político. La prueba es que no han decrecido, pese a la «descristianización» que afecta a toda Europa, las celebraciones religiosas en España impulsadas por los gobiernos autonómicos y locales. Antonio Muñoz Molina, en un libro que compendia perplejidades, describe cómo se ha extendido, en lugar de reducirse, el fomento político de esas prácticas, que antes se consideraban

propias de la derecha y que en la actualidad apoyan con la misma convicción grupos de izquierdas que pregonaban antes la muerte de los curas y la destrucción universal de lo sagrado.

Quizá pueda explicarse lo que ocurre como una nueva forma de sincretismo, que combina ideologías religiosas y paganas, pero en sentido contrario a como estimó Américo Castro que había sucedido en la sociedad cristiana del Alto Medievo español. No se superpone ahora la cultura cristiana a prácticas y creencias desorganizadas y diversificadas, como entonces, sino que ocurre lo contrario: se está produciendo una nueva sincretización de culturas que permite la convivencia de tradiciones cristianas con celebraciones cívicas que se apoyan en dicha tradición pero que tienen poco en cuenta sus aspectos sobrenaturales y sagrados. Se respetan estos, desde luego, por quienes creen en los mismos, pero se mantienen también por los no seguidores habituales de esas devociones o creencias, porque forman parte de la cultura popular. Lo religioso se mezcla con lo pagano en una secuencia distinta de la desarrollada en los tiempos de emergencia de la tradición compostelana. Pero la afección popular se mantiene. No es menor la multitud de gentes que recorren el Camino de Santiago, aunque no sea la fe religiosa el impulso que mueve a la mayoría.

Los gobernantes acogen también y fomentan estas prácticas, y asumen la nueva cultura sincrética sin abandonarlas. Los ejemplos son múltiples y muchos de ellos fascinantes, pero quizá ninguno mejor, para ilustrar la transformación de unas reliquias falsas en símbolos de valor cívico, que la reclamación por los representantes políticos de la ciudad de Granada, cuatrocientos años después de que fueran llevados a Roma, de los plomos y tesoros encontrados en el Sacromonte, que forman parte de las leyendas de la ciudad y sirven hasta para explicar el topónimo a los turistas. El Parlamento de Andalucía aprobó por unanimidad una proposición no de ley, presentada por Izquierda Unida-Los Verdes, un grupo no sospechoso de clericalismo ni de fanatismo religioso, apoyando esta reclamación.

Los plomos del Sacromonte fueron devueltos a Granada en 2000.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El libro de Américo Castro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* , terminó de escribirlo su autor en su exilio de Princeton en 1946, y fue publicado por Editorial Losada en Buenos Aires en 1948. Se agotó

pronto y Castro no volvió a publicarlo sino que lo sometió a mejoras, como solía imponer a todas sus obras, reelaborándolo por completo y publicándolo bajo el título *La realidad histórica de España* . Sin embargo, diez años después de su muerte, y a instancia de Francisco Rico, el texto primero volvió a ser publicado por Editorial Crítica, Barcelona, 1983, con varias ediciones sucesivas. De esta edición, el capítulo que utilizo en el texto, en pág. 104 y sigs.

La conocida contestación, a que me refiero, de don Claudio Sánchez Albornoz fue su libro *España. Un enigma histórico* , editado en dos volúmenes en diciembre de 1956, del que llegó a hacer en vida varias ediciones. En el prólogo a la primera comenta Sánchez Albornoz cómo el libro de Américo Castro lo provocó para que escribiera el suyo, a pesar de que abordó la lectura con la confianza de que sus tesis le convencieran. Dejó constancia de su reacción: «Me dispuse a leer *España en su historia* con ánimo propicio y con esperanzada confianza, pues era grande y sin reservas el crédito que me merecían el saber y la inteligencia de su autor. Pero muy pronto empecé a sorprenderme ante la desmesura y lo hiperbólico de las tesis de Castro y ante lo flaco de sus cimientos, las fallas de su método histórico, su desdén hacia importantes fuerzas generadoras de la historia y sus más que aventuradas conjeturas» (tomo el texto de la cuarta edición de 1973, publicada por Edhasa, pág. 12).

La narración sobre la presencia conjunta de Santiago y san Millán, ambos en caballos blancos, está en Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán* , en la parte concerniente a «El voto de San Millán» incluida en el Libro Tercero: «Viníen en dos caballos plus blancos que cristal, / Armas quales non vió nunqua omne mortal: / El uno teníe croza, mitra pontifical, / El otro una cruz, omne non vió tald. ... Quando çerca de tierra fueron los caballeros, / Dieron entre los moros dando golpes çerteros, / Fiçieron tal domage en los más delanteros, / Que plegó el espanto á los más postremeros» (sigo la edición de Editorial Porrúa, S.A., que incluye la obra completa de Gonzalo de Berceo, 7.ª ed., México, 1988, pág. 410).

Para la referencia a Prisciliano remito a M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos* , CSIC, Madrid, 1992, vol. I, en especial todo el capítulo primero, dedicado a la vida religiosa en la Península antes de Prisciliano, y el segundo, dedicado a los siglos IV y V donde recoge (pág. 186 y sigs.) la

historia de este último. Las menciones a la *Crónica general* de Alfonso X El Sabio siguen la edición de Ramón Menéndez Pidal, *Primera Crónica General de España* , Madrid, 1955.

Las citas del *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»* que utilizo corresponden a la edición y traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, reedición en 1992 por la Xunta de Galicia de la edición del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Instituto Padre Sarmiento de 1951.

Algunos estudios sobre la composición del *Codex Calixtinus* en el libro colectivo que recoge las actas del simposium celebrado del 15 al 17 de julio de 2010 en León, *El Codex Calixtinus en la Europa del siglo XII . Música, Arte, Codicología y Liturgia* , León, 2011.

Para la *Historia Compostelana* utilizo la edición facsímil de 1765, reeditada por la Real Academia de la Historia en 1965, que constituye el tomo XX de la colección «España Sagrada. Theatro Geographico-Histórico de la Iglesia en España». El episodio a que me refiero en el texto, de la traslación de reliquias procedentes de diversos santos y mártires de Portugal hasta Santiago, forma parte del capítulo 15 del Libro I, pág. 35 y sigs.

Para el acontecimiento del hallazgo y traslación del cuerpo de san Isidoro y los milagros producidos durante esta última, la narración de Lucas de Tuy, *Milagros de San Isidoro* , según la edición de Julio Pérez Llamazares, León, 1947.

Sobre las reliquias en el Camino de Santiago, en general, los muchos libros publicados sobre el Camino, como el de L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* , Madrid, 1949; M. M. Gauthier, *Les routes de la Foi. Reliques et relicaires de Jérusalem à Compostelle* , Friburgo, 1983; A. J. Martín Duque y otros, *El Camino de Santiago en Navarra* , Pamplona, 1991; M. L. Martín Ansón, «Importancia de las reliquias y tipología de relicarios en el Camino de Santiago», en *Anales de la Historia del Arte* , n.º 4, ed. Complutense, Madrid, 1994. De la misma autora, sobre relicarios, «Los continentes de lo sagrado. Relicarios y orfebrería en el mundo medieval», *Diversarum Rerum* 2, Ourense, 2007.

En relación con las menciones a las reliquias en las *Cantigas de Santa María* , María Luisa Martín Ansón, «El culto de las reliquias en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio», en *Espacio, Tiempo y Forma* , Serie III, Historia Medieval, T. 24, 2011.

La posible conexión entre el culto a los héroes y otras formas de veneración de los lugares de enterramiento de los restos humanos, y la veneración de las reliquias, por ejemplo en C. Pérez González, «El culto a las reliquias en la Edad Media: historia de una tradición pagana con continuidad en la religión cristiana» (aunque el texto queda lejos de llevar a cabo una demostración en el sentido que anuncia el título) en el libro dirigido por Aurelia Ruiz Sola y Carlos Pérez González, *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad* , Universidad de Burgos, 2003, pág. 107 y sigs. También C. García Rodríguez, *El culto a los santos en la España romana y visigoda* , Madrid, 1966.

En general, la literatura sobre reliquias y su veneración es bastante extensa. Cito la que he utilizado especialmente a efectos de este estudio, aunque existen varios libros referidos a cada santo o mártir importante. *Vid* . E. Bozóky y A. M. Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles* , Hagiologia, 1, Turnhout, Brepols, 1999; P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* , University of Chicago Press, 1981; L. K. Davidson y M. Dunn-Wood, *Pilgrimage in the Middle Ages: A Research Guide* , Nueva York, Garland, 1993; J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion* , Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1975; St. Wilson (ed.), *Saints and Their Cults* , Cambridge University Press, 1983; M. Bayo, «De Prudencio a Berceo: el tema del martirio de San Lorenzo», *Berceo* , 18, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1951; P. Boussel, *Des reliques et de leur bon usage* , París, 1971; S. Castellanos, «Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)», *Polis* 8, 1996; F. Chiovaro, *Histoire des saints et de la sainteté* , París, 1986; E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Âge* , Turín, 1975; H. Delehaye «Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité», *Subsidia hagiographica* 17, Bruselas 1927, y «Les origines du culte des martyrs», *Subsidia hagiographica* 20, Bruselas, 1930; Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs* , París, Fayard, 2007; Stéphane Boiron, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente (1500-1640)* , Presses Universitaires de France, París, 1989; Patrice Boussel, *Des reliques et de leur bon usage* , Balland, París, 1971; Philippe Boutry, «Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine», en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-âge-Temps modernes* , 91, 1979, pág. 875 y sigs.; Philippe Boutry y Julia Dominique (dirs.), *Pèlerins et*

pèlerinages dans l'Europe moderne , Collection de l'École française de Rome, Roma, 2000; Peter Brown, *Pouvoir et persuasión dans l'Antiquité tardive* , Seuil, París, 1998; Louis Châtellier, *L'Europe des dévots* , Flammarion, París, 1987; Bernard Dompnier (ed.), *La superstition à l'âge des Lumières* , Honoré Champion, París, 1998; Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* . Gallimard (Bibliothèque des histoires), París, 1987; Yves Gagneux, *L'archéologie du culte des reliques de saints à Paris de la Révolution à nos jours* , Université de Paris Sorbonne, París, 1997, y *Reliques et reliquaires à Paris (XIXe-Xxe siècle)* , Cerf, París, 2007; Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des sains. Formation coutumière d'un droit* , Klincksieck, París, 1975; Francesca Sbardella, *Antropologia delle reliquie* , Morcelliana, Brescia, 2007; Michel Vovelle, *Religion et révolution. La déchristianisation de l'an II* , Hachette, París, 1976. Y del mismo autor, *La révolution contre l'Église. De la raison à l'Être suprême* , Complexe, Bruselas, 1988.

Un excelente libro colectivo, dirigido por Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Dominique Julia es el titulado *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions* , que contiene estudios que van desde el *Traité des reliques* de Calvino a la expansión del culto en América. Destaco entre ellos los estudios de Pierre Antoine Fabre y Mickaël Wilmart, «Le traité des reliques de Jean Calvin (1543)» (vol. I, pág. 29 y sigs.), Dominique Julia, «L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et critique (XVIe-XVIIIe siècle)» (vol. I, pág. 69 y sigs.), Stéphane Baciocchi y Dominique Julia, «Reliques et Révolution française (1789-1804)» (vol. II, pág. 483 y sigs.); Pedro Córdoba, «Nouvelle fondation. À propos des fausses reliques de Sacromonte de Grenade» (vol. II, pág. 619 y sigs.).

Las fuentes hagiográficas sobre las traslaciones, vida y milagros de Isidoro de Sevilla y San Millán de la Cogolla, que examino en el texto, son, para san Isidoro, *Translatio sancti Isidori* (s. XI), (BHL, 4488), Ed. Patrologia Latina, LXXXI, y *Vita sancti Isidori (s. XII)* , (BHL, 4486), Ed. Patrologia Latina, LXXXI. *Historia translationis sancti Isidori (s. XII-XIII)* , (BHL, 4491), Ed. J. A. Estevez Sola, *Corpus Christianorum* , Turnhout-Brepols, 1997. *Vita sancti Isidori* , Rodrigo Cerratense (BHL 4487), Ed. Patrologia Latina, LXXXI. *Los milagros de san Isidoro* , Lucas de Tuy, sigo la edición de Julio Llamazares, León, 1947. Respecto de San Millán, *Vita sancti Aemiliani* , Braulio de Zaragoza (585-651) (BHL, 100), Ed. L.

Vázquez de Parga, Madrid, 1943; *Translatio et liber miraculorum sancti Aemiliani* , Fernando (1209-1245), (BHL, 102), Ed. B. Dutton, Londres, 1967; y *Vida de san Millán de la Cogolla* , Gonzalo de Berceo, en sus obras, ya citadas, editadas por Porrúa, México, 7.ª ed., 1988.

Entre los estudios monográficos sobre san Isidoro destaco, modernamente, el de Julio Pérez Llamazares, *Vida y milagros del glorioso San Isidoro, Arzobispo de Sevilla y Patrono del Reino de León* , León, 1924. Todo el capítulo primero está dedicado al estudio de las fuentes históricas primitivas sobre la vida y traslación de san Isidoro y sus milagros. Entre las que van citadas, el autor usa y asume muy especialmente los textos de Lucas de Tuy, ya citados.

El régimen de las peregrinaciones, incluyendo algunas españolas hacia los Santos Lugares, H. Leclercq, «Pèlerinages aux Lieux Saints», en *Diccionnaire d'Archéologie et de la Lithurgie* , n.º XII; J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media* , *I* , Madrid, 1945, pág. 111 y sigs.; R. Roussel, *Les pèlerinages* , PUF, 1972. El ilustrativo peregrinaje a Tierra Santa de la abadesa Etheria, que ilustra muy bien de su significación en la época, está en el texto de Pérez de Urbel, y lo recupera también C. Lisón Tolosana en el capítulo primero, «El peregrino», de su libro *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la antropología cultural* , Akal, Madrid, 1992. Una exposición bastante completa del régimen jurídico de la peregrinación y la protección del peregrino en la legislación internacional, así como en la legislación eclesiástica y civil española, en el libro de Díaz Valiña Sampedro, *El Camino de Santiago. Estudio histórico jurídico* , CSIC, 1.ª ed., 1971 (3.ª de 2000). Aunque la profesión principal de Valiña fue la de cura del Cebrero, acumula en su estudio mucha información legislativa, así como de pleitos entre diócesis y parroquias de la zona.

A la transformación de los peregrinos en vagabundos me refiero en mi estudio «Sobre la pobreza y el derecho»: *Discurso de investidura como doctor honoris causa por la Universidad de Valencia* editado por la Universidad de Valencia, marzo 2013.

El texto de J. Burkhardt es *La cultura del Renacimiento en Italia* , editorial Iberia, Barcelona, 1983.

Para el *Elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam, remito a la edición de Pedro Voltes, Austral, 2009, o a las *Obras* de Erasmo compiladas por Jordi Bayod y Joaquim Parellada, Madrid, Gredos, 2011.

El título completo del *Traité des reliques* de Calvino es *Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la Créthienté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays* .

El Saco de Roma lo analizo con algún detalle en mi libro *Sepúlveda: cronista del Emperador* , Edhasa, Barcelona, 2012, pág. 144.

La práctica de las *translationes* después de Trento se mantuvo y tuvieron un tardío y excelente ejemplo en el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos. Sobre ello, Isabel Cofiño Fernández, «La devoción a los santos y sus reliquias en la Iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos», *Stud. his. Ha Mod* 25, 2003, pág. 351 y sigs., Universidad de Salamanca.

Un estudio general muy completo y riguroso sobre el siglo XIII es el de Ángela García de la Borbolla García de Paredes *«La praesentia» y la «virtus»: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII* , Studia Silensia XXIV, Abadía de Silos, 2002. Al tema de las reliquias dedica el capítulo III bajo el título «La materialidad eterna de los santos» (págs. 175 y sigs.).

La afición de Felipe II al coleccionismo de reliquias está contada en cualquiera de sus biografías, pero véase, últimamente, por ejemplo, Geoffrey Parker, *Felipe II. La biografía definitiva* , Planeta, 2010. Un análisis monográfico de los fundamentos políticos de dicho coleccionismo, en Guy Lazure, «Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial», *Renaissance Quarterly* , vol. 60, nb 1, Spring 2007, págs. 58-93, Renaissance Society of America. Este texto está accesible en Internet, pero también hay una versión francesa incorporada al volumen I del libro de Ph. Boutry y otros, *Reliques modernes* , ya citado, pág. 371 y sigs. Un completo catálogo e historia de *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial* , en el libro, en 2 vols., con ese preciso título, de Benito Mediavilla Martín y José Rodríguez Díaz, Ediciones Escurialenses, 2005. Sobre el coleccionismo de la época y siglos posteriores, el excelente libro de Miguel Morán Turina, *La memoria de las piedras. Anticuarios, arqueólogos y coleccionistas de antigüedades en la España de los Austrias* , Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid, 2009; en especial sobre las manías coleccionistas de Felipe II, el capítulo titulado «Un rey al que no le gustaban las esculturas antiguas», pág. 201 y sigs. También sobre el coleccionismo del rey Felipe II y el resto de los Austrias, el libro del mismo

Miguel Morán Turina y Delfín Rodríguez Ruiz, *El legado de la Antigüedad. Arte, arquitectura y arqueología en la España moderna* , Istmo, 2001; en especial el capítulo titulado «Arqueología y coleccionismo de antigüedades en la corte de Felipe II», pág. 27 y sigs., con una completa orientación bibliográfica.

En relación con los «plomos» y reliquias del Sacromonte, fue en su momento importante y sigue siendo influyente el estudio de J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* , publicado en 1868 y reeditado en la colección Aliatar, Madrid, 1981. El tema ha seguido siendo un argumento atractivo para la literatura y los ensayos de todo tipo. Entre ellos, Darío Cabanelas Rodríguez, *El morisco granadino Alonso del Castillo* , Granada, 1965; Ignacio Gómez de Liaño, Los juegos del Sacromonte, Editora Nacional, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, Madrid, 1975; Miguel José Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte* , Editora Nacional, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, Madrid, 1980, y reediciones de Ed. Comares en 1998 y 2007; Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)* , Seix Barral, Barcelona, 1992, pág. 213 y sigs.; Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal (eds.), *«La historia inventada». Los libros plúmbeos y el legado sacromontano* , Universidad de Granada, 2007. También de Manuel Barrios Aguilera, su estudio «El ciclo falsario de Granada: de los 'plomos' del Sacromonte a los fraudes de la Alcazaba. Historia, mito y deconstrucción», en el libro colectivo editado por José Antonio Munita Loinaz, *Mitificadores del pasado, falsarios de la historia* , Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, 2009, pág. 125 y sigs. También el estudio de Pedro Córdoba más arriba citado.

La repetición del argumento del ahorcado milagrosamente curado en los «ocasionales», principalmente franceses, ha sido objeto de exposición por Roger Chartier en el capítulo 7 de su libro *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna* , Alianza Universidad, Madrid 1993, pág. 203 y sigs.

En el estudio de Manuel García Pelayo titulado «El Reino de Dios, arquetipo político. Estudios sobre las fases políticas de la Alta Edad Media», incluido en el libro *Los mitos políticos* , Alianza, Madrid, 1981, hay un apartado dedicado a las reliquias (págs. 271 a 273), a las que reconoce una importancia de primer orden en la vida política y jurídica medievales. Aunque no todos los ejemplos que utiliza son válidos para reflejar esta relevancia política. Lo son, de acuerdo con Américo Castro,

Santiago de Compostela o las abadías de Saint Denis en Francia (de san Dionisio provendría la corona de Francia, y no sólo de Dios) y de Westminster, donde están las reliquias de Eduardo el Confesor y es el lugar de la coronación de los reyes. Sin embargo otras remisiones y ejemplos que utiliza tienen poco que ver con el valor político de las reliquias que, en los casos citados, son más bien mágicas o milagreras, como la incorporación a la espada de Roldán (*Chanson CCIII*) de reliquias procedentes de san Pedro (un diente), san Basilio (sangre), san Dionisio (cabellos), y un trozo del vestido de santa María.

Las peculiaridades jurídicas de la práctica inmunidad de los *furta sacra* han sido objeto de algunos estudios que se citan en el texto, entre los cuales los de H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* , Bruselas, 1933, y *Les légendes hagiographiques* , Bruselas, 1955. Sigo las referencias del libro de Patrick J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages* , Princeton University Press, edición de 1990 del texto de 1948, catalogado en la Biblioteca del Congreso, con amplias referencias a las hagiografías, *liber miraculorum* y *traslationes* de la época estudiada.

La práctica del *furtum* , por el obispo Gelmírez, en M. Domínguez «Gelmírez y el *furtum sacrum* », en *Santos, obispos y reliquias, Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía, Octubre, 1999* , Alcalá, 2003.

El texto que transcribo de «El cuento del bulero» en Geoffrey Chaucer, *Cuentos de Canterbury* , edición de Pedro Guardia Massó, 3.ª ed., Cátedra, 1995, pág. 368 y sigs. Más referencias sobre el quinto amo, también bulero, del Lazarillo, en la edición de F. Rico *Lazarillo de Tormes* , «Biblioteca Clásica de la Real Academia Española», Madrid, 2012.

Sobre los acontecimientos revolucionarios franceses y su incidencia en las reliquias, son importantes los textos siguientes: Simone BernardGriffiths, Marie-Claude Chemin y Jean Ehrard (eds.), *Révolution française et «vandalisme révolutionnaire». Actes du colloque international de Clermont-Ferrand, 15-17 décembre 1988* , Universitas, París, 1992; y Stéphane Baciocchi y Dominique Julia, «Reliques et Révolution française (1789-1804)» (vol. II, págs. 483 y sigs.), libro colectivo, dirigido por Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Dominique Julia es el titulado *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions* .

El comentario de Chateaubriand está en sus *Mémoires d'outre tombe* ; la edición española, en dos volúmenes, en Acantilado, Barcelona, 2006.

El libro de Marc Bloch es *Les rois thaumaturges . Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* , Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1983.

Y el de Ernst H. Kantorowicz: *Los dos cuerpos del rey. Ensayo de teología política medieval* , Alianza, Madrid, 1985. En particular, su referencia a la significación de las efigies en pág. 392 y sigs.

II

TORTURA, PENA DE MUERTE Y DUELO: PRÁCTICAS Y REACCIÓN INTELECTUAL

ALGUNAS PRÁCTICAS DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Cuando Michel de Foucault eligió, en *Surveiller et punir* , [1] un ejemplo para describir la crueldad con la que se podía ejecutar la pena de muerte durante el Antiguo Régimen, utilizó el mismo que había empleado Muyard de Vouglans [2] en el siglo XVIII , aunque no me consta que lo citara: describió, utilizando la crónica publicada en la *Gazette d'Amsterdam* de 1 de abril de 1757, la ejecución de Damiens, condenado el 2 de marzo anterior por una acción que se calificó como atentado a Luis XV pero que no causó ni un rasguño a su majestad. La ejecución, decía la sentencia, tendría lugar en la plaza de Grève, donde solían llevarse a cabo estas ceremonias, de acuerdo con el siguiente procedimiento: deberían serle «atenazadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre todas las partes atenazadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiendo, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento».

El sañudo diseño de la condena a muerte se quedó a mucha distancia de los horrores con que se ejecutó. Lo del azufre, plomo, aceite, pez y resina ardiendo, hirviendo o derretidos, fue fácil de llevar a cabo, pero el desmembramiento constituyó una operación de grandísima dificultad.

Cada miembro fue atado a un caballo (bretón, supongo, que son los más poderosos en la zona) y, al unísono, sus cuidadores provocaron un primer arreón. Sin éxito. Repitieron varias veces, dejando descansar a los caballos al término de cada esfuerzo. Tuvieron que añadir al rato una yunta a los que tiraban de los muslos. Se descoyuntaron los huesos pero no se conseguía el desmembramiento. El verdugo, de nombre Samson, preguntó

al escribano si no sería más procedente ejecutar la operación a hachazos. Mientras se lo pensaba y consultaba se dieron algunos tirones más. Pero al final el verdugo y su ayudante tuvieron que sacar cuchillos de sus talegas y actuar sobre las ingles. Luego hicieron lo mismo con los brazos actuando sobre las axilas y los hombros. Y tras esta operación, vuelta a jalear a los caballos que, al fin, consiguieron su objetivo.

Damiens, que había permanecido vivo, gritando, mirando desesperadamente las llagas de su cuerpo, pidiendo perdón, besando el crucifijo que le ofrecían los confesores y hablando con ellos, murió en aquel instante, según proclamó Samson. Pero hubo otros testigos que afirmaron que el verdugo se equivocaba porque se vio a aquel hombre agitarse hasta el momento mismo en que su tronco fue arrojado a la hoguera.

No dice la crónica que la plaza de la Grève rebosaba de público desde muchas horas antes de que el preso fuese conducido en carro hasta allí, sin más vestimenta que una camisa, ante una multitud bullanguera, ebria y gozosa, espectadora ávida de todos los pormenores de la ejecución.

Verdaderamente fue una atrocidad, quizá porque la ejecución se refería a varias condenas acumuladas. En todo caso no representa la forma de practicar la pena de muerte en la época porque había otras alternativas. Apenas cinco años después, en 1762, un tribunal de Toulouse condenó a muerte a un protestante francés llamado Jean Calas. La condena se complementaba en este caso con el sometimiento del reo a un suplicio previo que tenía por objeto conseguir que el condenado delatase a sus cómplices. Se le aplicaron los métodos más habituales de tormento, que consistían en atarle las muñecas por la espalda y tirar de ellas hacia una barra, situada en un plano superior, por medio de un sistema de manivelas y poleas. Mientras se forzaban de esta manera los brazos se sujetaban los pies al suelo o se les fijaban pesos que agravaran la dificultad del levantamiento. También le aplicaron el tormento consistente en obligarle a tragar agua sin límite por medio de un embudo instalado en la boca.

No se consiguió ninguna declaración porque Jean Calas no había asesinado a su hijo, como la condena aseguraba, ni había cómplices porque probablemente se trató de un suicidio. Lo que sí hizo la familia fue bajar el cuerpo de donde lo encontraron colgado, depositarlo en el suelo y denunciar que había sido un asesinato, a efectos de evitar que se diera al desdichado

Marc Antoine Calas el trato que la legislación preveía para los suicidas: el cuerpo podía ser exhumado, arrastrado por las calles de la ciudad, colgado por los pies y arrojado al vertedero.

La ejecución de Jean Calas se hizo siguiendo el procedimiento más habitual en Francia para este tipo de crímenes: la rueda. Se desarrollaba en dos fases. Durante la primera el condenado era atado a un soporte fijo, normalmente una estructura dispuesta en aspa, como la cruz de san Andrés, y el verdugo, usando una barra de hierro, descargaba golpes violentos al ejecutado hasta conseguir quebrantarle todos los huesos de los brazos y las piernas, de forma que pudieran las extremidades doblarse en cualquier dirección. Alcanzado este resultado se podía iniciar la segunda fase, en la que un ayudante del verdugo pasaba alrededor del cuello del condenado una cuerda arreglada de manera que pudiera tirar violentamente hasta descoyuntar las vértebras cervicales y dejar la cabeza sin fijación. Conseguido el objetivo, el verdugo aplicaba tres fuertes golpes sobre el abdomen hasta romper la estructura del tronco. Entonces el guiñapo resultante de tanta injuria se ataba, en perfecta circunvalación, tocando los talones y la cabeza a la rueda de un carruaje anclada en la parte superior de un poste. Y allí, ya muerto, permanecía para escarmiento y ejemplo del castigo que merecen los homicidas durante los días que el veredicto hubiera determinado.

El cruel invento de la rueda procedía de Alemania y se había empezado a usar en Francia desde un edicto dado por Francisco I en 1534. Pero había otras fórmulas que se aplicaban según el estamento al que perteneciera el delincuente, sus circunstancias personales y la naturaleza del delito cometido. Muyard de Vouglans, [3] que, por razones que luego se explicarán, hizo muy leída y famosa su obra *Les lois criminelles en France dans leur ordre naturel* , publicada en 1780, describió con minuciosidad las cinco clases de pena de muerte vigentes en su tiempo: descuartizamiento por tiro de caballos, fuego, rueda, horca y degollación. Las de más enrevesada práctica ya han quedado explicadas, y las demás no la precisan.

Estas fórmulas eran comunes en todos los países europeos, [4] pero quizá en España, si atendemos la opinión de Cerdán de Tallada [5] para el siglo XVI o de Lardizábal para el XVIII , [6] se aplicaron con menos severidad, algunas de ellas fueron prácticamente desconocidas o se prohibieron o entraron en desuso antes que en Francia o que en otros estados.

Las Partidas admitían como forma de ejecución el corte de la cabeza a espada o cuchillo, la horca, el fuego o echar el condenado a las bestias. Prohibían en cambio la crucifixión, el despeñamiento y el apedreamiento. Pero estos métodos fueron depurados y quedaron reducidos a la horca, la decapitación y la hoguera. A la altura del siglo XVIII —cuando a Damiens y a Calas se les ejecutó por desmembramiento y en la rueda— en España la fórmula habitual para las clases bajas era la horca (para las altas estaba determinada la degollación: fue la fórmula que se empleó con don Rodrigo Calderón, ejecutado así en la plaza Mayor de Madrid a pesar de que su ejecución dio lugar al dicho «más digno que don Rodrigo en la horca»). [7] Aunque también debió ser frecuente ajusticiar mediante el garrote porque Lepelletier, con ocasión del debate en la Asamblea francesa en 1791 sobre la pena de muerte, recomendó su aplicación con preferencia a la horca y la guillotina, poniendo como ejemplo su utilización en España. [8]

Había muchas especialidades, no obstante, que se mantuvieron largamente: la Santa Hermandad asaeteaba a los delincuentes en el campo; la Santa Inquisición entregaba a los condenados al brazo secular para que fueran llevados a la hoguera, y los cadáveres ajusticiados de los sodomitas eran quemados «hasta que queden hechos polvo y no quede más memoria de ellos».

En materia de tormento las costumbres europeas eran algo más uniformes.

Existió una regulación formal de la práctica de la tortura, aunque el arbitrio de los jueces para decidir sus formas y ejecutarla fue grandísimo. Su aplicación en España siempre iba precedida de tres amonestaciones al inculpado para que dijera la verdad, bajo juramento y advertencia de la tortura. Si el juez carecía de indicios suficientes no podía aplicarla, pero era frecuente usar la amenaza como «terror verbal», que, según Castillo de Bobadilla, [9] no determinaba ninguna responsabilidad para el juez. Cuando se decidía a aplicarla, el magistrado actuante dirigía la operación auxiliado por un escribano que levantaba acta. Algunos de estos textos resultaban de una impresionante precisión.

Por ejemplo: el acta levantada en Madrid el 29 de julio de 1648 describe con todo detalle el desarrollo del tormento practicado contra María Rodríguez y Domingo López. Comienza con el de la acusada, a la que se advierte que ha de decir la verdad. María Rodríguez contesta que no sabía más que lo que tenía dicho. Vuelve a requerirla el juez, «a lo cual dijo que

lo que dicho tiene». Enseguida su merced mandó al ejecutor que la desnudara y la pusiera amarrada en el potro «pendiente de las aldabillas»; en esta posición la vuelve a requerir. La contestación es la misma y entonces el juez pide al ejecutor que la ajuste al potro y afiance los cordeles con que le han de dar las mancuerdas. Y estando en esta disposición se formula por tercera vez el requerimiento, apercibiéndole en esta ocasión que se ejecutará en ella el tormento a que está condenada «y si en él brazo o pierna se le quebrase, o ojo se le saltare, o muriese, será por su quenta, y no por la de su merced; la qual dijo que dize lo que dicho tiene». Y puestas así las cosas, el juez mandó al ejecutor que diese la primera vuelta de la mancuerda empezando a dar tormento.

El acta recoge las respuestas de la torturada, que no reproduciré en toda su extensión, pero véase una muestra: «Santísimo Sacramento, Santísimo Sacramento, que me matan sin culpa. Santísimo Sacramento, ay, ay, ay, ay, que me muero, que mienten como cornudos, ay, ay, ay, ay, que mienten, que mienten, que mienten, repitiéndolo muchas bezes, Justicia de Dios». Y el juez volvió a pedir que dijera la verdad, sin que la torturada dijera nada nuevo, con lo que el tormento siguió, y el relato del acta dice: «Nada sé, que me matan; agua por Dios, por Dios agua, por el Santísimo Sacramento, no sé nada sino que por quitar un jubón me tienen aquí...». Sigue pidiendo agua, el juez ordena otra vuelta de mancuerda a los brazos, y la torturada dice: «Ay, ay, ay, que me matan, mentís, mentís, mentís, repitiendo muchas veces que me matan, Santísimo Sacramento, Santísimo Sacramento, que me matan, sin culpa, ay, ay, ay, ay, ay, ay, ay, que me matan, que me matan, que me matan, Santísimo Sacramento, que me matan, ay, ay, ay, ay, ay, que me matan, ay, ay, Santísimo Sacramento... que me matan sin culpa, agua por Dios, ay, ay, ay, denme agua, no sé nada, denme agua, no sé nada, denme agua, no sé nada, denme agua no sé nada, denme agua, no sé nada, denme agua, no sé nada, denme agua, no sé nada». Tras lo cual el juez volvió a requerirla, y a la vista de que no decía la verdad, ordenó al ejecutor una nueva vuelta de mancuerda, a lo que la inculpada respondió: «Ay, ay, ay, ay, ay, que me matan sin culpa, Dios de mi alma, Dios de mi alma, ay, ay, Santísimo Sacramento, ay, ay, que me matan sin culpa, ay, ay, ay, ay, ay, que me matan sin culpa, no sé nada, no sé nada, no sé nada, no sé nada, no sé nada, ay, ay, ay, ay, ay, ay, que no sé nada, Santísimo Sacramento, Dios de la berdad, Justicia a Dios pido, ay, ay, ay, ay, ay, ay, ay, que me matan sin culpa, ay, ay, ay, ay, Dios, Dios, Dios, que me matan, Dios, Dios, Dios, que

me matan, Dios que me matan, Christo que me matan sin culpa, ay, ay, ay, ay, ay, que me matan sin culpa, ay, ay, ay, ay, ay, ay, ay, ay, ay». [10] Y así sucesivamente una nueva vuelta de tuerca la misma pregunta, los mismos alaridos, el mismo dolor y el exquisito cuidado del escribano de no dejar un solo ay sin recoger.

El final de la primera sesión de tormento concluye sin la declaración requerida y dejando a la inculpada descansar hasta que se ordenara la siguiente. La duración del tormento quedaba siempre a la decisión del juez, condicionada, desde luego, por la resistencia del delincuente.

Los tipos de tormento previstos en nuestra legislación están sistematizados en las Partidas, de las que se deduce que lo habitual debían ser los azotes y el colgamiento por los brazos colocando al sujeto pesos en la espalda y en las piernas, del modo que ya he descrito. Este era el procedimiento denominado «tormento de la garrucha» (que se menciona en las obras de Cervantes o Quevedo). Pero, al margen de la regulación legal, también se describen por los autores otros menos usuales pero practicados: colocar las plantas desnudas de los pies del reo untadas de grasa junto al fuego, echarle agua por la nariz tapándole la boca; tormentos del ladrillo (colgar al reo por las muñecas con los brazos hacia atrás colocándoles los pies desnudos sobre un ladrillo frío durante un día para después calentar el mismo ladrillo con fuego); el «sueño italiano», que consistía en meter al atormentado en un ataúd vertical con las paredes revestidas de clavos muy agudos de modo que, en cuanto se apoyaba en cualquiera de las partes de la caja, los clavos se le hincaban en la carne, con lo que no podía moverse ni dormir; las «tablillas», por las que se introducían las puntas de los dedos de las manos y los pies para luego amartillarlos; etc, etc.

Todas estas brutales prácticas se ordenaban al término de procesos para cuyo desarrollo se utilizaban muy pocas reglas fijas, dominando el arbitrio del juez para decidir las pruebas, practicarlas y resolver. F. Tomás y Valiente [11] hizo un resumen valioso de las principales características de los procesos penales durante el Antiguo Régimen, que puede bastar para tener una idea de su funcionamiento: primero, era manifiesta la falta de imparcialidad del juez, que actuaba a la vez como investigador y encargado de juzgar, y tenía siempre interés personal en el proceso; segundo, las pruebas partían de la convicción de la culpabilidad del reo, y se dirigían a demostrarla; tercero, el inculpado estaba en situación de franca inferioridad: el procedimiento era secreto y las pruebas se valoraban de forma diferente según apoyaran las

tesis de la acusación o de la defensa; la función de esta era extraordinariamente restringida y casi testimonial; cuarto, el arbitrio judicial era máximo para decidir el procedimiento, delimitar la tipificación del delito y concretar la pena; la desigualdad entre los sujetos inculpados era amplia considerando la diversidad de fueros, que afectaban tanto a los órganos judiciales encargados de resolver como al procedimiento, las penas y su ejecución.

Lo anterior, con carácter general, respecto de la justicia penal. Los tribunales inquisitoriales tenían sus propios procedimientos, no menos inseguros y arbitrarios. [12]

Además de las denuncias e inquisiciones que pudieron dar lugar a procedimientos concretos, el Santo Oficio utilizaba los edictos de fe como fórmula para provocar el inicio de actuaciones contra cualquier sujeto. Los inquisidores se desplazaban a poblaciones concretas y, mediante un edicto de fe, convocaban a sus habitantes a la iglesia más principal, en la que pronunciaban un sermón solicitando al final de todos los «vecinos y moradores, estantes o residentes... de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sean, exentos y no exentos, y a cada uno y cualquiera... que si alguno de vos supièredes o huvièredes visto o oydo decir que alguna o algunas personas, vivos, presentes o ausentes, o defunctos, ayan hecho, o dicho, o tenido algunas opiniones heréticas contra lo que tiene, y precide y enseña nuestra Sancta madre Iglesia de Roma... vengays, y parezcays ante nos personalmente... a decir y a manifestar lo que supièredes o huvièredes hecho, visto hacer o decir...».

Después se abría un período de gracia para que cualquiera pudiera declararse culpable y reconciliarse. Si el número de denunciados no era suficiente todavía, podía el inquisidor emitir un edicto de anatema anunciando los gravísimos males presentes y en la vida eterna que padecerían los renuentes a denunciar o a autoinculparse.

La denuncia abría la primera fase del proceso, para lo que bastaba también un simple rumor. En principio no era preciso comunicar la indagación al interesado. Pero, si las primeras pesquisas aportaban indicios suficientes, se le encerraba directamente en la cárcel y se acordaba el secuestro de sus bienes. La actuación era equivalente a una confiscación total porque solía tener efecto retroactivo. Después de la fase sumarial

empezaba el proceso, dominado por el período probatorio. Una confesión del reo podía hacer concluir las actuaciones, pero la prueba, de indicios, testigos, o de confesión alcanzada mediante tortura, era esencial.

La sentencia, cuando era condenatoria, conducía a la representación teatral máxima del Santo Oficio, que eran los autos de fe. En estos actos, convocados en plazas centrales de las poblaciones, con presencia de las autoridades y corporaciones más representativas, se entregaba a los condenados a la justicia real para que procediese a ejecutar la sentencia, que tendría preparado al efecto, como explicó J. Llorente, «el quemadero, la leña, los suplicios de garrote y verdugos necesarios...».

El auto solía celebrarse un día de fiesta. Los reyes estuvieron presentes en diversas ocasiones (Carlos V en 1528, Felipe II en 1560, 1564, 1582; Felipe III en 1619, Felipe V en 1732) y siempre fueron un formidable espectáculo. La plaza se convertía en un magnífico escenario, con espacios para espectadores que se distribuían según la jerarquía y clase social. A tal efecto se instalaban gradas alrededor de la plaza y se disponía de los miradores y balconadas de los edificios. En el gran escenario estaban perfectamente definidos los espacios para inquisidores, autoridades, justicia real y condenados. Y en el centro, el cadalso, siempre de grandes dimensiones.

La víspera del auto de fe se celebraba la procesión de la Cruz Verde, que se iniciaba de madrugada, y en la que participaban los reos ordenados según su culpa y vestidos de forma acorde con su condena: sambenitos y velas para los reconciliados, sambenitos y corozas para los relajados. Estos últimos, condenados a morir, circulaban al final de la procesión y detrás de ellos todavía aparecían los muñecos que representaban a los condenados huidos o muertos. Después, el magnífico cortejo de los inquisidores, con el estandarte del Santo Oficio por delante.

Llegados a la plaza se iniciaba el acto con el juramento de todos los presentes. Después se procedía a la lectura de las sentencias. Primero se despachaba a los relajados que, leída su sentencia, se entregaban a la justicia secular para que ejecutara la pena de muerte. En el acto solía haber una pausa para el almuerzo tras la cual se reiniciaba el espectáculo con la abjuración de penitenciados y reconciliados.

Y así hasta la abolición de la Inquisición en 1834.

La reacción ilustrada

Una generación entera de filósofos, políticos y juristas se levantó conmovida en toda Europa contra ese sistema penal que resultaba impredecible para los ciudadanos, arbitrario en cuanto a las prácticas seguidas para su aplicación, desproporcionado por la enormidad de los castigos, que podían ser iguales para infracciones de muy diversa entidad, brutal por la forma de ejecutar la pena capital, despiadado y cruel por la utilización de tormentos que casi nunca servían para establecer la veracidad de los hechos en los que se implicaba al torturado, ineficaz como modelo represivo, sin ningún valor ejemplar para atemperar las conductas socialmente peligrosas de individuos marginales o insociables, y falto de cualquier respeto por los sujetos que tenían que soportar medidas infamantes previas al juicio y, enseguida, un proceso sin ninguna garantía.

Nada había en todo ello que se acomodara a la razón que estaba entronizándose en el siglo XVIII como el fundamento de todas las cosas y, por lo que hace al caso, en la fuente de la ley y de la ordenación de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos (todavía, entonces, súbditos).

No son simples reformas lo que se reclama, sino un cambio completo del modelo de justicia penal, tanto en sus formas como en su contenido sustantivo. Si la Ilustración pretendió una reforma en profundidad de las instituciones heredadas de la etapa medieval, el cambio de la legislación criminal y la puesta al día de su orden de valores tuvo que esperar hasta la emergencia del constitucionalismo. Todo ello era imprescindible para una sociedad más tolerante y humanitaria.

Se argumenta a favor de que sea el legislador quien defina los delitos y las penas, mediante normas claras, con mandatos comprensibles, expresados de modo indubitable, y asequible para cualquier ciudadano, para que no pueda caberle duda de las conductas que el Estado considera punibles, ni de las penalidades que corresponderán a las infracciones cometidas.

El nuevo sistema tenía que secularizarse para poderse acomodar al espíritu de la época, que luchaba contra la intolerancia religiosa hasta entonces dominante en los estados europeos. La infiltración de todo el Derecho Penal por ideas religiosas se hacía notar no solamente por la tipificación como delictivas de conductas desviadas de la recta práctica y los dogmas de la religión en cada caso protegida, sino también por la impregnación del sentido y finalidad de las penas del mismo espíritu trascendente. Las penas, en razón a esa vinculación con los valores

religiosos, son penitencias, formas de castigo que proceden de la voluntad divina, como venía sosteniendo la dominante tradición judeocristiana desde siglos atrás: el castigo es la respuesta al pecado-delito. Igual que la penitencia es necesaria para la reconciliación con Dios por el pecado cometido, la pena es la contraprestación que se exige al delincuente por infringir el orden establecido. La Partida VII, título XXXI, ley 1, definía la pena, muy exactamente, asumiendo la indicada concepción, como «enmienda de pecho e escarmiento», y, con más detalle, atribuía a la pena las siguientes finalidades: «E dan esta pena los Judgadores a los omes por dos razones: la una es porque resciban escarmiento de los yerros que ficieron. La otra es porque todos los que oyeren o vieren tomen ejemplo o apercibimiento para guardarse que non yerren por miedo a las penas». Esta explicación se encuentra también presente en la Nueva Recopilación (Libro II, Título II, Ley 2): «Por ellas la maldad de los hombres será afrenada y la vida de los buenos será segura, y por miedo a la pena los malos se excusen de hacer el mal». La retribución, el escarmiento y la intimidación son los fines de la pena según estos textos.

La separación de la moral religiosa y la regulación de los delitos y las penas, cuya necesidad expuso el admirable e influyente libro de J. Bentham, *Tratados de legislación civil y penal* , [13] era determinante también para adecuar la pena al delito. Bentham había advertido que lo que puede castigarse son hechos efectivamente acontecidos, no, como en religión, pecados de pensamiento o vicios de la personalidad. Las infracciones han de consistir en hechos exteriorizados. «La ley penal —dice el filósofo utilitarista— solamente puede obrar dentro de ciertos límites y su poder se extiende solo a los actos palpables y susceptibles de pruebas manifiestas». Sobrarían, con arreglo a este criterio, como propuso Filangieri en su *Ciencia de la legislación* , por ejemplo, el sortilegio, la magia, el encantamiento, la hechicería, la adivinación, los agüeros, la interpretación de los sueños... [14]

Pero la cuestión más importante que suscitaba la adecuación de las penas a una concepción secularizada del delito era la de su proporcionalidad: no es admisible el castigo con la pena de muerte de un robo menor, sino que la pena ha de ser concorde con la relevancia social de la infracción. Montesquieu expresó esta idea en su *Espíritu de las leyes* en unos términos que muchos autores utilizarían sucesivamente: «La libertad triunfa cuando las leyes criminales son tales que cada pena dimana de la

naturaleza particular de cada delito». [15] La misma idea la expuso Bentham del siguiente modo: «La pena se grabará más fácilmente en la memoria y se presentará con más fuerza a la imaginación si tiene una semejanza, una analogía, un carácter común con el delito. El talión es admirable...». [16]

La otra consecuencia de la proporcionalidad es la reserva de la pena capital para los delitos más desoladores y extremos y, quizá, retomando la vieja idea retributiva, sólo cuando hayan consistido en la privación de la vida de otro. En conexión con esta pérdida de relevancia de la pena de muerte, estaría la cuestión de su abolición, considerando que la privación de la vida de un delincuente carece de cualquier sentido útil para el Estado (de nuevo Bentham). Y, en caso de no prohibirla, al menos habría que reducir el ámbito de su aplicación y ejecutarla mediante procedimientos menos crueles e infamantes, más humanitarios.

La pertinencia de abolir la pena de muerte daría lugar durante la Ilustración a un debate filosófico y jurídico del que me ocuparé más adelante.

La elección del método más eficaz, que no añadiera sufrimientos innecesarios al reo, fue debatida muy directamente por la Asamblea revolucionaria francesa con ocasión de la discusión del Código Penal de 1791. Era horroroso el espectáculo que se desarrollaba a veces en el patíbulo por el forcejeo entre el reo y sus verdugos o por la torpeza de estos en el momento de aplicar el cuchillo o asegurar la muerte instantánea mediante la horca.

En los *Cahiers de Doléances* [17] apareció reiteradamente la solicitud de que «la pena de muerte se ejecute de una sola manera, la menos dolorosa». Y, atendiéndola, el artículo 2.º del Código Penal de 1791 estableció: «La pena de muerte consistirá en la simple privación de la vida, sin que pueda aplicarse nunca ninguna tortura a los condenados». La elección del método para ejecutarla mereció más debates. El doctor Guillotin había expuesto casi dos años antes, en la Asamblea, un método para cortar la cabeza sin sufrimiento. Las excelencias del método las describe el *Rapport sur la guillotine* en los siguientes términos: «La experiencia y la razón demuestran que la manera usada en el pasado de cortarle la cabeza a un delincuente le exponía a un suplicio más espantoso que la simple privación de la vida, que es el deseo formal de la ley, para que la ejecución se realice en un solo instante y de un solo golpe; los ejemplos prueban cuán difícil es lograrlo. Es preciso, necesariamente, para la exactitud del procedimiento, que dependa

de medios mecánicos invariables, cuya fuerza y efecto se pueda igualmente determinar... Es fácil hacer construir una máquina semejante cuyo efecto es infalible; la decapitación se hará en un solo instante, de acuerdo con el deseo de la nueva ley. Dicho aparato, si parece necesario, no producirá sensación alguna y apenas se percibirá». [18]

El artículo 3.º del Código Penal de 1791 proclamó: «A todo condenado a muerte se le cortará la cabeza». Pero la guillotina, perfeccionada por el secretario perpetuo de la Academia de Medicina, doctor Louis, no se estrenó hasta el 25 de abril de 1792. La llamaban con familiaridad la *Louisette* por razón de las aportaciones a su correcto funcionamiento hechas por el citado académico. Se instaló en la plaza de la Grève, el lugar habitual para los ajusticiamientos, y cayó por primera vez sobre el cuello de un condenado por robo y asesinato llamado Nicolas Jacques Pelletier. [19]

La simplificación de las ejecuciones afectó no solamente al método de practicarlas, sino también a la igualación de todos ante el Derecho. No habría en lo sucesivo diferencias entre clases y se aplicaría a todos, del rey abajo.

En íntima relación con la crítica a los abusos de las penas capitales y su práctica estuvo la del tormento y su sentido. Los filósofos racionalistas y los juristas ilustrados consideraron que era un método de indagación inútil por completo. No resultaba fiable lo que pudiera decir una persona sometida a horribles sufrimientos. Ni era equivalente la resistencia física de todos los torturados, de modo que la prueba la soportarían peor los débiles. Y además el tormento tenía, en sí mismo, un contenido punitivo irreparable si se declaraba al fin la inocencia del imputado, o, en todo caso, era reduplicativo si el proceso concluía en condena.

En fin, la última y decisiva cuestión que los ilustrados consideraron necesario cambiar fue el procedimiento y el árbitro que habría de dirigirlo y sentenciarlo: el juez. Los juzgadores del Antiguo Régimen instruían también el proceso, acopiaban las pruebas y, desde el comienzo, se comportaban con manifiesto prejuicio hacia el acusado, de cuya culpabilidad se mostraban seguros, de modo que el procedimiento no era sino una herramienta en manos del juez para poder llevar a efecto cómodamente su preconcebida idea de condenar al inculpado.

Esta situación tenía que ser sustituida por un compendio de ideas contrarias: la presunción de inocencia del acusado y su enjuiciamiento por el juez natural y no por cualquiera designado para el caso, según

conviniese. Además, desde luego, dotar a los jueces y tribunales de un estatuto que asegurara su imparcialidad e independencia. Y, en fin, introducir reformas que aseguraran la igualdad, de manera que no intervinieran jueces y tribunales distintos según la condición personal o institucional del imputado.

Todas estas son ideas que condujeron a instaurar garantías de los derechos de las que nos hemos lucrado los ciudadanos en la actualidad, pero que proceden de la época ilustrada y tardarían todavía muchos años en incorporarse a las leyes, y muchísimos más en consolidarse como prácticas habituales.

Su exposición pública en libros y escritos, a lo largo del siglo XVIII , implicaba correr riesgos muy importantes porque cada una de las nuevas exigencias atacaba los pilares del poder establecido, civil y eclesiástico. Pero en ello se empeñaron algunos filósofos y juristas insignes, de cuyas obras se dará cuenta seguidamente.

LA CRÍTICA DE LOS PRECURSORES EUROPEOS

L'Enciclopédie , que compendió el pensamiento racionalista ilustrado mediado el siglo XVIII , incluyó un artículo titulado «Pena», que resume en gran medida la filosofía moral y jurídica que acabo de recordar. Por ejemplo, el ideal de la proporcionalidad que aparece recordado una y otra vez, cada pocos párrafos, en el texto: «Todos estos objetivos concretos de las penas deben ser pues subordinados y adecuados siempre al objetivo último y principal que es la seguridad pública, y el soberano debe usar unas y otras como medios para lograr el objetivo principal, de tal modo que solo debe recurrir a las penas rigurosas cuando las leves son insuficientes para procurar la tranquilidad pública». O también que no conviene castigar mediante tribunales humanos «los actos rigurosamente íntimos, los simples pensamientos que no se manifiestan en ningún acto exterior perjudicial para la sociedad...», afirmación que está vinculada tanto a la idea de proporcionalidad como a la secularización de la pena y su distinción conceptual con el pecado.

Y está también recogida la regla de la adecuación de las penas al delito cometido, para cuya defensa la Enciclopedia se vale de H. Grocio: «Con las penas se persiguen —afirma— o el bien del propio culpable, o la ventaja de

quien tenía interés en que el crimen no se cometiera, o la utilidad de todos en general». [20]

Las diatribas e impugnaciones del sistema represivo criminal, por la vaguedad de las definiciones de los tipos delictivos y sus variaciones impredecibles, la corrupción de los procedimientos y la desproporción, enormidad y desigualdad en la aplicación de los castigos, especialmente la tortura judicial y la pena de muerte, empezaron a ser argumentos recurrentes en los filósofos ilustrados desde mediados del siglo XVIII . El nuevo pensamiento se desarrolló principalmente en Francia, pero también fueron decisivas las aportaciones que hicieron en Italia los hermanos Verri y su publicación *Il caffé* . Pietro Verri publicó textos importantes sobre la cuestión, como *Sobre la interpretación de las leyes* (1765) y *Observaciones sobre la tortura* (1777). [21]

En Francia un grupo de autores influyentes, entre los cuales, sobre todo, Voltaire y Montesquieu, pero también Diderot, Condorcet, Mably, Bernardot, Marat, Brissot de Warville, y más tarde, en tiempos de la Asamblea revolucionaria constituyente, Robespierre, Lepelletier de Saint Fargeau, y las peticiones y protestas recogidas en los *Cahiers de doléances* . [22] Todas las reclamaciones de reforma y las críticas severísimas a la institución establecida, recordadas en el apartado anterior de este escrito, están expresadas con fuerza en la obra de los autores mencionados, liderados por Voltaire y Montesquieu, junto con Beccaria.

Respecto de la pena de muerte las posiciones no son cerradamente abolicionistas. Al contrario, todos creen que debe mantenerse, aunque limitada a casos extremos y aplicada cuando sea útil para el interés general. En todo caso, ejecutada sin la crueldad tradicional. Diderot y Condorcet, aunque sostienen que la condena a muerte debe ser un remedio excepcional, no niegan supuestos en que el empleo de ese castigo pueda ser necesario o legítimo. Montesquieu no fue totalmente claro sobre los límites de la pena de muerte, pero consideró justo su empleo cuando se tratara de combatir delitos que hubieran privado de la vida a una persona.

A Rousseau la pena de muerte le plantea el serio problema de su compatibilidad con el contrato social, que formula del siguiente modo: si el contrato social implica que cada individuo cede una parte de su libertad en beneficio de la protección por el Estado de su seguridad y su vida, ¿cómo puede entenderse que la cesión comprenda también el derecho del Estado a disponer de la vida misma de los individuos? El filósofo responde con suma

claridad: la privación de la vida es una consecuencia del contrato social que, establecido para preservar las vidas de los sujetos, exige también el sacrificio de las vidas de los ciudadanos que no respetan las reglas en las que se basa el pacto. Si el contrato social tiene por finalidad salvaguardar a los contratantes, quienes aceptan el contrato han de asumir también los medios de que se vale. Si uno acepta la protección del Estado para no ser víctima de un asesinato, debe también aceptar el sacrificio de su vida cuando asesina, cuando el soberano declara que «es conveniente que tú mueras». [23]

Pocos autores fueron totalmente abolicionistas. El más reconocido entre ellos fue Jacques Pierre Brissot de Warville, cuya *Théorie des lois criminelles* , publicada en dos volúmenes en 1781 en Neuchâtel, se convirtió en una obra de referencia, seguida y leída con reconocimiento. Escribió también Brissot otros textos influyentes como *Discours sur les moyens de prévenir les crimes en France* (1780) o *Le sang innocent vengé ou Discours sur les réparations dûes aux accusés innocents* (1781). [24]

Es manifiesta en su obra la fuerte influencia de Montesquieu (además de Beccaria, desde luego, como es común en todos los autores del último tercio del XVIII), entre otros aspectos en el desarrollo de las ideas del filósofo sobre la prevención de la delincuencia como alternativa más adecuada para su evitación. Es necesario ser optimista sobre la capacidad de progresar del ser humano, como fueron en general los ilustrados y, por tanto, en la capacidad que tiene el hombre para progresar y perfeccionarse si mejora la educación y se formulan políticas destinadas a combatir las conductas inconvenientes para la sociedad, fomentar las letras y las artes, distribuir mejor la riqueza o atajar la mendicidad y la vagancia.

Reconoce, naturalmente, el derecho del Estado a reprimir las malas costumbres, pero se lo niega respecto de la imposición de la pena de muerte. Los ciudadanos no han cedido la disposición sobre su propia vida sino las limitaciones de su libertad que inevitablemente hay que sacrificar en aras de la convivencia. La ejecución de un reo, por otra parte, no aporta nada útil para el interés general ni sirve para reparar el daño que el delincuente ha ocasionado: no sólo no devuelve la vida a la víctima, sino que produce la pérdida para el Estado de otro ciudadano.

Consideraba Brissot, en fin, que hay otras sanciones, no tan definitivas, que satisfacen mejor la ejemplaridad que se espera del castigo. Se inclina, en este sentido, por penas alternativas a la de muerte que no son óbice para

que el reo pueda ser destinado a la realización de trabajos en beneficio de la colectividad. Postula, en último término, como opción, la esclavitud perpetua.

La abominación del tormento judicial es más unánime en los escritos ilustrados. La tortura legal, además de constituir una pena anticipada e infamante, es la más inútil, perversa e improductiva de todas las pruebas. Es más fácil vencer la resistencia de una persona débil. Es improductivo el resultado porque las declaraciones habrán sido arrancadas por la violencia o el terror y no puede tenerse seguridad de que sean ciertas. [25]

Sobre el tormento y la pena de muerte, y en general para la crítica del sistema criminal establecido, las obras emblemáticas fueron las de Voltaire y, en grado superlativo, la de Beccaria.

Voltaire contribuyó decisivamente a la difusión y prestigio de *De los delitos y las penas* de Beccaria porque se apresuró a publicar un *Comentario* en 1766. El libro de Beccaria se editó por primera vez en 1764 y para entonces Voltaire era ya un paladín airado de la lucha por la tolerancia y la dignidad humana, y el crítico más ácido y eficaz contra la irracionalidad y barbarie del sistema represivo penal aplicado en su época. Le habían conmovido los casos de la familia Sirvent, del caballero De la Barre, del matrimonio Montbailli, del músico De la Borde, o del mariscal Mouragies, que denunció, pero, sobre todo, el caso Calas, al que he aludido al principio. «Casi todo me parece abandonado —dijo sobre la situación creada por estos juicios— al sentimiento arbitrario de los jueces: es extraño que la ordenanza criminal de Luis XIV haya sido provista de tan poca seguridad para la vida de los ciudadanos».

De 1763 es el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire, ideado como un alegato sobre el proceso, suplicio y ajusticiamiento en la rueda de Jean Calas. Una historia resumida de su caso ocupa el primer capítulo del *Tratado* . En 1764 publicó el *Diccionario filosófico* , y en 1766, como ya se ha indicado, el *Comentario al tratado de Beccaria sobre los delitos y las penas* . En el *Diccionario* , donde, como su propio autor advierte, no hay muchos artículos sobre «jurisprudencia», añadió en 1769 la voz «Tortura». Cita el caso del Caballero de La Barre, joven teniente del Ejército que había sido denunciado porque había cantado canciones impías e incluso haber pasado ante una procesión de capuchinos sin haberse quitado el sombrero. «Los jueces de Abberville —denuncia Voltaire— ... ordenaron no sólo que se le arrancase la lengua, que se le cortase la mano y que le quemasen el

cuerpo a fuego lento, sino que también le aplicaron la tortura para saber precisamente cuántas canciones había cantado y cuántas procesiones había visto pasar con su sombrero en la cabeza». Y concluye con esta crítica acerba: «Y esta aventura no sucedió en el siglo XIII o XIV , sino en el XVIII . Las naciones extranjeras juzgan a Francia por sus espectáculos, por sus novelas, por los versos bonitos, por las jóvenes de la ópera que tienen costumbres muy suaves, por nuestros bailarines de la ópera que tienen gracia, por la señorita Clairon, que declama maravillosamente. No saben que, en el fondo, no hay nación más cruel que la francesa». [26]

La discriminación, la desigualdad y la desmesura o desproporción en la fijación y aplicación de las penas centran su explosiva literatura contra el sistema. Dice por ejemplo: «Siendo de ordinario la estafa, el hurto y el robo, el crimen de los pobres, y habiendo sido hecha la ley por los ricos, ¿no pensáis que los gobiernos, que están en mano de los poderosos, deberían comenzar por eliminar la mendicidad en lugar de esperar la ocasión para ponerlos frente al verdugo?» [27] Protesta contra la desigualdad en la aplicación de las penas, el fanatismo con que se reprimen las disidencias religiosas, la vergonzosa inclinación de los jueces a inventar pruebas o a castigar sin tenerlas, las actuaciones que presumen la culpabilidad y no la inocencia del inculpado, la falta de relación proporcionada entre la infracción que se imputa y la pena que se impone. La concepción general del sistema punitivo debe cambiarse por completo, según Voltaire, porque los castigos, más que una reparación o retribución por el mal causado, deben orientarse hacia la regeneración del delincuente. Ha de eliminarse, igualmente, la confusión reinante entre el pecado y el castigo al criminal. Además, desde luego, de la necesaria racionalización de los castigos, que debe graduarse considerando la represión del delito, la personalidad del delincuente, su edad, etc.

En cuanto a la pena de muerte, Voltaire no propone la abolición pero sí su reducción a supuestos de enorme gravedad para la convivencia. Las razones que esgrime para la pena capital son su nula ejemplaridad y menor afección al ánimo de los futuros criminales, además de su absoluta inutilidad como medida reparadora de los males causados. Una frase célebre de sus *Comentarios* a Beccaria dice que «un hombre ahorcado no sirve para nada y que los suplicios inventados para el bien de la sociedad deben ser útiles para ésta».

Las posiciones abolicionistas de Beccaria tienen un alcance parecido a las de Voltaire, pero su justificación fue distinta. Como otros autores de la época, el italiano se apoyó en las ideas contractualistas del Derecho Penal: los individuos, al hacerse partícipes del pacto social, no han cedido al Estado el derecho sobre sus vidas.

La proyección del libro de Beccaria y su influencia fueron mucho mayores que las de cualquier otro escrito, y sus reflexiones e ideas no se contrajeron a la exclusión de la tortura y la limitación de la pena capital, sino que establecieron las bases del sistema penal contemporáneo, recogido luego en las Constituciones y en los códigos penales a partir del siglo XIX .

Dei delitti e delle pene fue la determinante obra de un Cesare Beccaria de veintiséis años, publicada en 1764. Constituyó una ordenada y eficacísima exposición de ideas que, en gran parte, habían difundido los filósofos y juristas ilustrados de su tiempo, especialmente los franceses que, junto con otros intelectuales, había tenido oportunidad de conocer a través de su amigo y mentor Pietro Verri.

Pero las aportaciones originales de Beccaria han sido siempre subrayadas y son innegables. El libro tuvo un éxito inmediato e impresionó en todos los ambientes ilustrados. Provocó reformas en las cortes más próximas a la nueva ideología como la de Catalina II, y aboliciones de las peores prácticas, como la de la tortura, en Austria, Francia, Toscana y otros lugares.

Además lo comentaron elogiosamente algunos de los más prestigiosos filósofos y juristas. Las traducciones primeras aparecieron en 1765, el año siguiente de su primera edición. En seguida obtuvo los admirados comentarios de Voltaire, los elogios de D’Holbach y D’Alembert, de B. Servant, de Brissot de Warville, etc.

Las bases del sistema punitivo que construye Beccaria son contractualistas y utilitaristas. Lo primero porque parte de la consideración de que la vida en sociedad se ha hecho posible mediante un pacto por el que los individuos han aceptado limitar sus derechos o intereses. La cesión no es ilimitada porque no puede implicar la libre disposición por el Estado de la vida y la libertad de los ciudadanos. El utilitarismo, por su parte, impone acomodar el castigo a la naturaleza del crimen y adecuar el grado de represión a lo que sea razonablemente provechoso para el interés general.

Partiendo de estas premisas, todo el formidable edificio ideológico del nuevo modelo penal, que Beccaria propone, se integra con materiales que son la síntesis perfecta del pensamiento ilustrado, ordenado y ampliado en un libro penetrante, valiente y genial.

Estos son los ingredientes: sólo las leyes pueden establecer los delitos y las penas evitándose por tanto el arbitrio desmesurado de los jueces, la invención de las infracciones punibles y de las penas mismas para cada caso; las operaciones que se han de encomendar a los jueces y tribunales son de estricta subsunción: verificar si una actuación determinada, de carácter lesivo, reúne las características tipificadas en la ley penal y, en tal caso, aplicarla. Los jueces, naturalmente, deben ser imparciales; los juicios públicos, así como la práctica de las pruebas: el secretismo sirve de cobijo a la arbitrariedad. Las penas acordadas deben ser proporcionales a las circunstancias del delito, sus consecuencias, la persona del delincuente... Beccaria critica el exceso de comportamientos que la legislación considera constitutivos de delito: es variadísima la gama de conductas que pueden ser castigadas, incluso cuando no alcancen a tener ninguna manifestación externa. Casi siempre la pena es desproporcionadamente severa. Se pronuncia contra los suplicios degradantes que suelen acompañar a la ejecución de las penas: es necesario eliminar del sistema punitivo todo lo que hay en él de injusto, inútil o no humanitario.

Su oposición a la tortura judicial es total y sus proposiciones abolicionistas de la pena de muerte también resultan enérgicas. Argumenta sobre su inutilidad, la carencia de cualquier efecto intimidatorio sobre los demás y aduce que la imposición y ejecución de la misma, además de brutales, resultan criminales. La pena de muerte incurre en la contradicción de que para luchar contra el crimen convierte a los que la deciden y ejecutan en criminales.

Acepta, no obstante, Beccaria dos supuestos en que la pena de muerte puede ser un castigo procedente y justo. Primero, cuando la muerte del condenado «interesa a la seguridad de la nación», lo que concibe como posible si el reo mantiene unas relaciones y un poder considerables, que pudiera emplear contra el Estado. La segunda situación se daría cuando la liquidación del condenado «fuese el verdadero y único medio para disuadir a los demás de cometer delito». Después de que en otros pasajes de su libro Beccaria hubiera negado el carácter ejemplar o disuasor de la pena de

muerte, resulta sorprendente esta última aceptación de su aplicación por la imprecisión con que la delimita. A lo largo de las últimas centurias, esta ambigüedad ha sido reiteradamente subrayada y criticada. [28]

La influencia de *Dei delitti e delle pene* en toda Europa y en la América colonial fue extraordinaria y se hizo visible, como ya he indicado, en las reformas legales inspiradas en las ideas en ella expuestas, y en el gran número de obras que asumieron sus propuestas. También, aunque excepcionalmente, tuvo sus críticos. El más caracterizado, en Francia, fue M. Muyard de Vouglans, autor de una importante obra titulada *Les droits criminels de France dans leur ordre naturel* , publicada en 1780 (Merigot, París), en la que incluyó como anexo una *Réfutation des principes hasardés dans le traité des delits et peines traduit de l'italien* , que se había publicado como «Carta» en 1767. La *Refutación* contradice, una por una y con grandísima severidad, todas las propuestas y aseveraciones de Beccaria, argumentando sobre su inconveniencia y falta de fundamento. [29]

EL PENSAMIENTO ILUSTRADO ESPAÑOL

Los primeros críticos, los primeros debates: Macanaz, Feijóo, Sarmiento, Acevedo, Sempere y Guarinos, Forner

La primera traducción española de la obra de Beccaria se publicó en 1774. Circuló poco tiempo en libertad. En 1775 se encontró con la determinante crítica contenida en un libro de Fernando de Zevallos, que disparaba en todas direcciones, contra todas las novedades que estaba trayendo el pensamiento ilustrado. [30] Y un edicto de la Inquisición de 20 de junio de 1777 prohibió *De los delitos y las penas* . [31] Nada puede extrañar el interés del Tribunal del Santo Oficio considerando que, como ha quedado explicado, usaba todos los procedimientos y métodos punitivos que Beccaria criticaba por su inutilidad y crueldad.

Hubo autores insignes y muy influyentes, como Lardizábal o Jovellanos que, como luego se verá, asumieron casi por completo el programa beccariano. Pero esto ocurrió en el último tercio del siglo XVIII . Sin embargo, antes de que se publicara en Italia por primera vez, en 1764, el libro de Beccaria, ya se habían producido en España escritos que criticaban los métodos del sistema penal.

Un libro entusiasta del P. López Peláez, publicado en 1901, [32] sostuvo, con cierta proyección ulterior, que el autor pionero de la nueva corriente de pensamiento penal había sido fray Martín de Sarmiento. Plasmó sus ideas en una obra titulada *Impugnación del escrito de los abogados de La Coruña contra los foros benedictinos.* Contenía algunas consideraciones sobre la pena de muerte, cuya abolición postulaba en términos absolutos, sin ninguna excepción. Iba más lejos, por tanto, de lo que se atrevería Beccaria poco más tarde. El texto del P. Sarmiento es de 1762 y señalaba la necesidad de suprimir en toda clase de crímenes esa «pena bárbara, inútil y contraproducente». No creía el fraile en el valor intimidatorio de la pena de muerte y pretendió su sustitución por castigos que permitieran aprovechar para la sociedad el trabajo del delincuente.

Pese a que Sarmiento constituye un buen ejemplo de pensamiento abolicionista prebeccariano, no fue, desde luego, el primero en criticar el sistema penal en el siglo de las luces.

Quizá corresponda a Macanaz la gloria de haber sido el primer reformista español. Don Melchor elevó en 1722 a Felipe V un escrito titulado «Auxilios para el bien gobernar una monarquía católica». [33]

Defiende la necesidad de aprobar leyes claras y de atribuirles en exclusiva la función de regular las potestades del Estado en relación con los súbditos y, sobre todo, de pautar el comportamiento y enmarcar el ámbito lícito de decisión de los jueces y tribunales. Entre estas propuestas de reforma hay una referida a la pena de muerte que dice: «Es práctica casi inconcusa en España castigar con la pena ordinaria de muerte al que hizo uno o más robos sin concurrir otras circunstancias que hagan mayor el delito... Castigar estos reos con la pena de muerte es quitar al Estado tantos miembros como los que fallecen en el patíbulo. Y, en todo caso, un hombre vivo puede producir mucho más al reyno, y quedar castigado su delito, sin facultad para volver a cometerlo». Propone penas sustitutivas como los trabajos forzosos de por vida en minas, arsenales o galeras, con la seguridad de que una pena perpetua intimida más que la muerte.

Estas ideas reformistas estaban vinculadas al regalismo de Macanaz, desarrollado después en su famoso «Pedimento de los cincuenta y cinco párrafos», centrado sobre todo en la necesidad de privar a la Iglesia de poderes y funciones que deberían corresponder al Estado. El atrevimiento le valió el procesamiento por la Inquisición, y la condena. [34]

Otro precursor del pensamiento reformista penal fue el padre Jerónimo Feijóo. Sus escritos manifiestan repulsión contra el tormento; no contra la pena de muerte, que acepta con naturalidad como un castigo necesario. Su queja de la tortura no toma en cuenta solamente su crueldad sino, sobre todo, la absoluta falta de fiabilidad de la misma para determinar la verdad. El resultado de la prueba depende, en gran medida, de la resistencia del reo. En la décima de las «Paradojas políticas y morales» , que figuran en el volumen VI (1734) de su *Teatro crítico universal* , [35] dice el benedictino: «Quien tiene valor para tolerar el cordel niega la culpa aunque sea verdadera; quien no lo tiene la confiesa, aunque sea falsa».

Salvo en su oposición a la tortura, en todo lo demás Feijóo fue acérrimo defensor de la máxima severidad en la aplicación de las penas, no criticó los modos de ejecutarlas y se mostró contrario a las aplicaciones de la clemencia, que le parecieron una forma inaceptable de debilidad y de injusticia (alegó ardorosamente sobre la eliminación «de toda república los peligrosos melindres de la piedad»). [36] Le parece pertinente, no obstante, que las penas puedan moderarse considerando las circunstancias del reo, la utilidad para la república o los inconvenientes graves que puedan seguir al castigo.

La pena de muerte le parece un castigo correcto, menos cruel de lo que representa (Feijóo llegó a pensar que el ajusticiamiento no era doloroso) [37] porque la vida consciente se pierde al primer golpe que el condenado recibe.

En la mitad del setecientos la crítica contra la pena de muerte y las inseguridades del sistema penal también se desarrolló en España en el ambiente de los propios tribunales de justicia.

Sempere y Guarinos explicó en su *Ensayo de una biblioteca de los mejores escritores del reinado de Carlos III* [38] las reacciones que provocó una pragmática de Felipe V y la proyección de este debate a la aplicación judicial de la norma.

La pragmática en cuestión fue publicada el 23 de febrero de 1734, y se dirigió derechamente a ampliar los supuestos de aplicación de la pena de muerte, tanto para castigar delitos menores como para hacerlo sin consideración a las circunstancias personales del delincuente. Por ejemplo, imponía la pena capital a los mayores de diecisiete años que hubieran cometido un hurto en la corte o su rastro, «sin arbitrio para templar ni conmutar esta pena en alguna otra más suave o benigna».

En la Novísima Recopilación, que recoge la pragmática (12.14.3), se incluyen también otras resoluciones que reiteran, frente a cualquier duda, la severidad de sus enunciados y la exigencia de que fueran aplicados estrictamente en sus términos. De estas mismas disposiciones se pueden deducir las reticencias de los tribunales al aplicarla. Hasta el punto de que la Sala de Alcaldes del Consejo elevó una representación al rey el 28 de febrero de 1744, en la que pedía la inaplicación de la pragmática a los hurtos «simples de corta cantidad sin violencia o fuerza». El Consejo manifestó al rey, en consultas de 9 de abril y 23 de noviembre de 1745, según recoge Sempere Guarinos, que la aplicación de la pena de muerte «sobre ser desmedida y nada proporcionada a la qualidad del delito por el que se imponía, no lograba contener los robos, pues ni los robados se atrevían a denunciar a los ladrones, ni los testigos a declarar la verdad, consintiendo más bien en gravar sus conciencias, quebrantando el juramento, que ver condenado a nadie a muerte por un delito que no tenían por grave, ni digno de semejante pena».

El rey, ante la representación del Consejo, decidió dejar margen a los jueces para aplicar la pena teniendo en cuenta las circunstancias que concurriesen.

En 1764, el Consejo volvió a expresar al rey, entonces Carlos III, sus preocupaciones por su decisión de mantener la aplicación de la pragmática de Felipe V. Sempere narra con detalle los fundamentos de la nueva petición del Consejo. [39] Así por ejemplo, explica «que las penas deben ser proporcionadas a los delitos, según la más, o menos, malicia; el mayor o menor daño; la premeditación para cometerlos u otras circunstancias... para establecer las diferencias con que se deba proceder en el castigo de los que conspiran contra las personas, vida y honor de los hombres, cuya gravedad puede elevarse hasta el último suplicio, y de los que roban candelas, y más si lo ejecutan sin violencia, rompimiento de casas ni de caminos, etc...».

Todas estas consideraciones del Consejo al rey fueron creando un ambiente intelectual propicio, previo, como se constata por las fechas, a la publicación del libro de Beccaria en 1764, para impulsar la formación de un Código criminal. Hubiera sido el primero de nuestra historia de haber prosperado la idea. La Sala de Alcaldes del Consejo, respondiendo a una solicitud del rey, presentó una propuesta para «la formación de un Código criminal o de Leyes Penales». El Consejo elevó al rey esta propuesta el 25 de septiembre de 1770.

Puede considerarse que ese día comenzó en España el proceso de la codificación penal. [40] No se llegó a formular ningún proyecto, pero la idea la retomó el ministro Roda en 1766; hizo un encargo en tal sentido a Manuel Lardizábal, que lideró una junta formada al efecto. Tras un largo período de estudio y no pocas interrupciones, Lardizábal presentó sus trabajos a la Junta de Legislación encargada de examinarlos. Elevó después el proyecto a Floridablanca, el 29 de marzo de 1787. Dos años más tarde, un cambio en la Junta de Legislación nos ofrece la última noticia sobre la situación del proyecto: fue el 13 de febrero de 1789. Estaba a punto de iniciarse la Revolución Francesa. No estaban los temerosos espíritus monárquicos españoles en buena disposición para aceptar reformas que flexibilizasen el sistema penal en un momento en que las ideas revolucionarias amenazaban con pasar los Pirineos. [41] Una buena prueba de esa actitud es que el importante libro de Filangieri, *Ciencia de la Administración* , que tuvo una gran influencia en el Código criminal cuya redacción lideró Lardizábal, y que había empezado a publicarse en España, traducido por Jaime Rubio, en 1787, fue prohibido por la Inquisición el 7 de marzo de 1790.

Volviendo ahora a los escritores españoles influyentes en las reformas de la legislación criminal, el libro de Alonso María de Acevedo, publicado en latín en 1770 y traducido al castellano en 1777 (*Ensayo sobre la tortura o cuestión del tormento, de la absolución de los reos que niegan en el potro los delitos que se les imputan y de la abolición del uso de la tortura principalmente en los tribunales eclesiásticos*), mereció elogios de los reformistas y una crítica implacable de los conservadores, representados en este asunto por el canónigo sevillano Pedro de Castro, que escribió inmediatamente su *Defensa de la tortura y leyes patrias que la establecieron e impugnación del tratado que escribió sobre ella el doctor don Alonso María de Acevedo* (Madrid, 1778). Sempere y Guarinos, que dedicó a Acevedo un artículo en su *Ensayo sobre una biblioteca de los mejores escritores del reinado de Carlos III* , [42] proclamó sus méritos y elogió su importante currículum de jurista y escritor de obras sobre leyes y procesos. Sempere toma nota de que un autor de la importancia de Brissot de Warville había dicho que en España la «filosofía de la jurisprudencia» estaba a cero basándose en la inconcebible apología de la tortura que había publicado Pedro de Castro.

Sempere y Guarinos contesta, patriótico y mejor informado, la crítica de Brissot señalando que en nuestros antiguos reinos no se practicó o se prohibió la tortura con más asiduidad y prontitud que en Francia. Invoca la autoridad de Juan Luis Vives, que fue el más caracterizado de los humanistas que criticaron en el siglo XVI dicha brutal práctica. Y en el siglo XVIII , desde sus comienzos, relaciona diversos autores que se han pronunciado contra la tortura, como Macanaz, Feijóo, Acevedo o Lardizábal. Y cita también la expresiva representación elevada a Fernando VI en 1752 por el marqués de la Ensenada, en la que hizo un repaso general de los defectos de la enseñanza del Derecho en las universidades, proponiendo reformas.

En la actualidad, concluye Sempere, «apenas hay en Madrid abogado de alguna instrucción que no conozca la necesidad de quitar de los tribunales una práctica tan contraria a la humanidad y tan poco útil para la averiguación de los delitos».

No obstante, aunque Sempere no lo dice, no estaba tan clara la posición del Colegio de Abogados de Madrid. Tenía encomendada la intervención en los procedimientos para el otorgamiento de licencias de edición de libros jurídicos [43] y, a este propósito, tuvo oportunidad de pronunciarse sobre el libro de Castro, apologético de la tortura. Pedro de Castro había presentado su obra a la Real Academia de la Historia, que informó negativamente su aprobación mediante una resolución de 26 de mayo de 1774, por considerarla «opuesta a las leyes y contraria a todas las reglas de la razón». Sin embargo, el Colegio de Abogados la aprobó y consideró que la tortura era una práctica «justa, útil y necesaria».

El mismo Colegio aprobaría directamente el uso de la tortura en 1777. [44]

Pedro de Castro, que había sido criticado duramente por Lardizábal y Sempere y Guarinos, escribió como réplica una «Carta satisfactoria» al primero y una «Carta instructiva» al segundo, que dejó escrito que no la había recibido. Solicitó Castro autorización para publicarlas y no obtuvo contestación.

Con este mismo silencio obsequió el Colegio de Abogados al último gran texto contra la tortura escrito por el ilustre abogado de Madrid, formado en la Universidad de Alcalá de Henares y más tarde fiscal y magistrado, Juan Pablo Forner. Su *Discurso sobre la tortura* , escrito hacia 1791, no llegó a obtener autorización para publicarse. [45]

La explicación que da Forner en el preámbulo de su obra, de las razones que lo llevaron a escribirla, son dignas de ser consideradas porque imputa a Pedro de Castro, «canónigo de esta Iglesia de Sevilla e inexorable defensor de la tortura», la incitación a escribirla. La ocasión que dio lugar a esta petición, que parece que Castro planteó como una reclamación ante Forner, fue una causa en la que este había intervenido en su tribunal de Sevilla y en la que, siendo suficientes los indicios acumulados, propuso aplicar inmediatamente la pena prescindiendo de la prueba de tortura, «fundado —dice— en que la confesión del reo no podía añadir a los indicios más evidencia de la que tenían en sí, y su negación podía privar a la justicia de una víctima que le era debida, no solo en rigor, sino en necesidad».

Forner continúa su explicación: «El señor Castro supo que yo había hablado de la tortura en términos menos rígidos de los que este ministro del Dios de las misericordias usó en su famosa defensa del potro; y tanto bastó para que, pasando a honrarme con una visita, me instase eficazmente a que le diese por escrito lo que había orado en el tribunal, o para retractarse, si le convenían mis razones, o para impugnarlas, si no le convenían».

Y de aquí el libro, que usó muchas más citas de la literatura clásica en su cultivado ataque de la tortura que referencias del pensamiento ilustrado propio de la época en que estaba viviendo. En todo caso, fue un libro muy influyente, que combatió la tortura aceptando las razones más comúnmente repetidas en otros autores: además de ser un suplicio cruel, es también, entre todas las pruebas, la que más propicia el error: «La tortura, atendida su incertidumbre, no pasa de los términos de un mero indicio, e incluso debilísimo y fragilísimo».

Manuel Lardizábal, el gran sistematizador

Manuel Lardizábal nació en 1739 en la Hacienda de San Juan del Molino, en la provincia de Tlaxcala, Nueva España, y allí permaneció hasta que se trasladó a España junto con su hermano Miguel. Terminó en Valladolid sus estudios de Derecho Civil y Canónico.

Pasados los años sería juez de lo penal, «alcalde del crimen», en la Chancillería de Granada. De allí pasó al Consejo Real, donde destacó por su calidad de jurista, recibiendo el encargo, como se ha señalado en el apartado

anterior, de preparar un proyecto de código que completaría la Nueva Recopilación.

En la corte y el consejo fue un hombre distinguido y respetado, pero que adoptó en cada momento las decisiones que más se le acomodaron. Precisamente por eso su biografía muestra una fluctuación notable, demostrativa de su habilidad para acomodarse a las circunstancias de cada ocasión. Fue depurado, junto con otros consejeros, por Godoy, y repuesto en su cargo por Fernando VII. Cuando se inició la guerra de la Independencia estuvo con quienes se alzaron contra los franceses. [46] Pero ello no fue óbice, como muestran sus biógrafos más minuciosos, para que apareciera firmando en Bayona la Constitución de 1808, otorgada por Napoleón. Como escribió Antón Oneca, [47] no fue, probablemente, un héroe, pero tampoco un afrancesado, al menos en el sentido de que nunca pudo imputársele una traición a la patria. Él se situó siempre al lado de la legalidad monárquica. Formó parte, como suplente, de la Junta Suprema de gobierno que había designado Fernando VII y que presidió el infante don Antonio. Tal vez su condición de funcionario lo llevó a estar siempre al lado de las instituciones y a aceptar las instrucciones y órdenes recibidas por ese conducto. Quizá esta fuera la razón de que don Manuel acudiera a Bayona, como uno de los cuatro consejeros de Castilla que asistieron a las Cortes allí convocadas, atendiendo las coacciones y exigencias que se les impusieron.

Dado que su presencia en Bayona fue en parte forzada, le resultaría más fácil retornar a la lealtad con la monarquía depuesta. Y así, tras la victoria de Bailén, el Consejo al que pertenecía se apresuró a declarar nulas las abdicaciones y la Constitución firmada en aquella ciudad. El auto acordado en este sentido, de 12 de agosto de 1808, lleva la firma de Lardizábal junto a la de otros veintiún consejeros.

El Consejo había perdido autoridad cuando se constituyó y empezó a actuar la Junta Suprema Central Gubernativa, que presidió Floridablanca y de la que formó parte Jovellanos. Pero cuando la Junta, ante la proximidad de las tropas de Napoleón a Madrid, decidió trasladarse a Toledo, el Consejo permaneció en la capital y organizó una Junta de defensa que fue vencida y disuelta, junto con el propio Consejo, tras caer la ciudad ante los franceses. Los consejeros fueron condenados pero los de más edad fueron eximidos de ingresar en prisión, entre los cuales Lardizábal.

Todos estos hechos fueron determinantes de que, al regreso de Fernando VII, no cupiera ninguna duda de su fidelidad ni de las inclinaciones ideológicas del ilustre penalista. Tras restablecerse el Consejo Real (heredero del de Castilla), Lardizábal fue designado consejero.

Su obra fundamental, además del *Discurso sobre las penas* , que se analizará en seguida, fue su contribución a la edición, en latín y en castellano, para la Real Academia Española, del Fuero juzgo. Lardizábal había ingresado en la Academia de la Lengua como miembro de número en 1775, y los trabajos para la edición del Fuero juzgo comenzaron en 1784. Don Manuel fue secretario perpetuo desde 1786. La razón de ser de ese trabajo radicó en la consideración de que el Fuero juzgo era «monumento de los más calificados de nuestro idioma... y uno de los ensayos que más contribuyeron a formar el nuevo romance castellano y a darle aquel grado de pulidez y hermosura con que a poco se mostró en las Partidas y otros escritos coetáneos». [48]

La preparación del texto fue tarea encomendada a varios académicos, pero el estudio preliminar que acompañó a la edición de 1815 es obra exclusiva de Lardizábal. Lleva el título «Discurso sobre la legislación de los visigodos y formación del libro o Fuero de los jueces y su versión castellana».

En el prólogo la Academia reconoce el trabajo de Lardizábal, «uno de sus individuos más antiguos y beneméritos, uno de los ministros que más honran a la magistratura española con sus luces y sus virtudes...».

Su obra fundamental, decisiva en la refundación del Derecho Penal español contemporáneo, [49] fue *Discurso sobre las penas* [50] publicado en 1782.

Es un libro alineado con los principios reformadores que habían desarrollado los pensadores ilustrados, franceses e italianos, y también los autores españoles que se han citado. En Lardizábal se encuentran, dentro de ese ámbito ideológico, muchas propuestas originales fundadas sobre todo en su experiencia, que ya era muy amplia cuando escribió el *Discurso* y, desde luego, incomparable con la de Beccaria que, pese a su genialidad e influencia, escribió a los veintiséis años sin conocer nada o muy poco de la práctica de la legislación criminal, más allá de lo aprendido en los ambientes intelectuales franceses e italianos.

La erudición que muestra el *Discurso* es mucha, probando un conocimiento del pensamiento criminalista que abarca con desenvoltura la literatura clásica y, desde luego, los principales autores que habían abordado la cuestión en su siglo. Muy especialmente Montesquieu y Beccaria, continuamente presentes en la obra. A veces incluso se puede verificar que el autor omite alusiones al italiano porque este a su vez las ha tomado de *L'esprit des lois* y, sin decirlo, Lardizábal prefiere al creador de la idea más que a su continuador. Para el conocimiento directo de la legislación comparada, sobre todo la francesa, se vale del libro más prestigioso del momento que es el de Muyard de Vouglans, *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel* , publicado en 1790 como ya nos consta. Pero como Lardizábal está próximo a las ideas de Beccaria, aunque a veces disputa y se aparta de sus soluciones, no llega a citar la diatriba de Muyard contra el libro de este. También están las citas justas de Rousseau para explicar el alcance del contractualismo como justificación del derecho punitivo, y las de Brissot de Warville, el otro gran penalista francés reformista.

La conexión de Manuel de Lardizábal, pese a su trayectoria política marcadamente conservadora, con lo mejor del pensamiento ilustrado sobre las reformas de las leyes penales se hace visible de modo palmario a lo largo de todo su discurso sobre las penas, aunque, algunas veces, por su propia experiencia en materia criminal y otras por sus conservadoras prevenciones a dejarse arrastrar por modas no probadas, incorpora con reservas o matizaciones algunas, pocas, de las elaboraciones de los pensadores europeos mencionados.

Lardizábal, en todo caso, llevó a cabo la primera gran sistematización en España del pensamiento ilustrado en materia criminal. He aquí una síntesis de las ideas centrales del *Discurso sobre las penas* :

– El contractualismo como fundamento del poder punitivo del Estado: «Quando los hombres por evitar las incomodidades y males que necesariamente trae consigo la vida solitaria, se unieron en sociedad, es evidente, que para que esta pudiera conservarse, todos y cada uno de ellos renunciaron voluntariamente una parte de su libertad, depositándola en manos de la comunidad... Debiéron por consiguiente estipular en este acto, á lo ménos tácitamente, por ser un medio esencialmente necesario para conseguir el fin que se proponían, y muy conveniente á las necesidades de los hombres, que todo atentado contra el bien común y de los particulares

fuese castigado por la pública autoridad, porque las penas son las áncoras de la república, como elegantemente dice Demóstenes. Este es pues el primer origen de las penas...». [51]

– Sobre la adecuación de la pena al delito y los ajustes que la proporcionalidad impone, las ideas de Lardizábal proceden del primer mentor de esta clase de ajustes, que fue Montesquieu, a quien cita expresamente: «Triunfa la libertad, dice el Presidente Montesquieu, quando las leyes criminales sacan las penas que imponen de la naturaleza particular de cada delito, porque entonces cesa todo arbitrio, y la pena no se deriva de la voluntad, o del capricho del legislador, sino de la naturaleza de la misma cosa, y así no es el hombre el que hace violencia al hombre cuando se le castiga, sino sus mismas acciones». «... entre la pena y el delito debe haber cierta igualdad, a cuya regulación contribuyen todas las circunstancias que constituyen la naturaleza del delito... Esta igualdad es la que llamamos proporción entre la pena y el delito, y la que es absolutamente necesaria». [52]

– La ejemplaridad es uno de los fines más esenciales de las penas, lo que Lardizábal justifica tomando textos de las Partidas. Incluso para el mayor efecto propagandístico de la pena, aconseja adoptar una costumbre establecida en Francia consistente en que, cuando se condena un reo a la pena capital, se imprime la sentencia con un extracto de la causa y se vende al público el día de la ejecución para que pueda tener mayor conocimiento de sus razones. [53]

– Se remonta a las Partidas para recomendar que las causas criminales se tramiten con celeridad. Añade el autor: «Si se quiere mantener el orden público, es necesario observar con vigilancia á los malos, perseguirlos sin intermisión, y castigarlos con prontitud». [54]

– Recomienda un cambio capital: la sustitución de la presunción de culpabilidad, sobre la que operaba la justicia del Antiguo Régimen, por la presunción de inocencia. Dice: «Qualquier reo, mientras no es convencido y condenado legítimamente, es acreedor de justicia a todos los miramientos que dicta la humanidad, débensele excusar por consiguiente, en quanto sea posible, las aflicciones y anxîedades que trae consigo una larga y penosa incertidumbre de su suerte, la qual se aumenta con la privación de la libertad, con molestias y vexaciones de la prisión, las quales deben excusarse enteramente...». [55]

– Lardizábal se manifiesta en contra de las medidas de indulgencia. La humanidad y buen trato de que es acreedor un procesado ha de convertirse, para nuestro autor, en inflexibilidad en punto a imponerle «la pena establecida por la ley, sin que quede arbitrio ninguno para hacer otra cosa». [56] No reconoce a los jueces arbitrio para aplicar la ley, y tampoco para perdonar, que «es virtud del legislador, pero no de los depositarios y executores de las leyes». [57]

– La regulación estable y clara de los delitos y las penas, una de las grandes reivindicaciones del pensamiento ilustrado, está recogida en el *Discurso* de Lardizábal reiteradamente. Por ejemplo: «Solo las leyes pueden decretar las penas de los delitos y esta autoridad debe residir únicamente en el legislador. Toda la facultad de los jueces debe reducirse únicamente a examinar, si el acusado ha ofendido o no a la ley, para absolverle, o condenarle en la pena señalada por ella. Si se dexase en su arbitrio el imponer penas, el derogarlas o alterarlas, se causarían innumerables males a la sociedad... Si no hay leyes fixas, o las que hay son obscuras, o están enteramente sin uso, es preciso caer en el inconveniente del arbitrio judicial, si la potestad legislativa no ocurre a este daño, haciendo leyes, declarando las obscuras, y subrogando otras nuevas en lugar de las antiquadas». [58] Incluso propone, en los casos de que la oscuridad de la ley sea importante y decisiva, que se recurra al príncipe «para que declare su intención», [59] anticipando una fórmula de consulta que terminaría implantándose en Francia, con la figura del *référé législatif* después de la Revolución de 1789.

– Los fines de la punición pública están expresados en los términos que adoptó el mejor pensamiento ilustrado europeo: «La corrección del delincuente para hacerle mejor, y si puede ser, y para que no vuelva a perjudicar a la sociedad: el escarmiento y exemplo para que los que no han pecado se abstengan de hacerlo: la seguridad de las personas y de los bienes: el resarcimiento o reparación del perjuicio causado al orden social, o a los particulares». [60] Asume la experiencia que enseña que la mayor parte de los condenados a presidios y arsenales «vuelven siempre con más vicios que fueron», por lo que se pronuncia a favor de establecer «casas de corrección». [61]

– Disiente del pensamiento de Beccaria en cuanto a la separación estricta de las infracciones que tuvieren que ver con la religión. Beccaria había sostenido que la medida de los delitos ha de ser siempre el daño

hecho a la sociedad. La crítica deriva de la ideología conservadora de Lardizábal, más que de su experiencia y usa, para contestar la propuesta de Beccaria, argumentos un punto exagerados cuando no ridículos. [62] También frente a la propuesta de Beccaria, seguida exactamente por Brissot de Warville, de que las únicas medidas de los delitos sean el daño hecho al orden público o a los particulares, Lardizábal entiende que existen también circunstancias que deben tenerse en cuenta, como «la deliberación y conocimiento del delinqüente, el mal exemplo que causa el delito, los impulsos o causas que estimulan a delinquir, el tiempo, el lugar, la reincidencia, el modo e instrumentos con que se cometió el delito, la persona del delinqüente y del ofendido...»; [63] aseveraciones de las que se sigue que Lardizábal acepta especializaciones y variantes del derecho punitivo derivadas, entre otras circunstancias, de la clase, estado o empleo de cada individuo. Frente a Brissot, que postula la igualdad estricta, Lardizábal sostiene que un noble no debe ser castigado al mismo género de pena que un plebeyo, un esclavo que un hombre libre, y lo explica con muchos antecedentes. [64]

– El extenso capítulo V de su *Discurso* está dedicado al examen particularizado de cada una de las penas, cuyas características expone proponiendo las clases de delito a los que pueden aplicarse. Por lo que concierne a la pena de muerte, también polemiza con Beccaria. No se muestra tan contundente como este respecto de la supresión («Abolirla enteramente en un Estado, sería acaso abrir la puerta a ciertos delitos más atroces y peligrosos, que casi no pueden expiarse sino con sangre»). [65] Pero no está muy lejos del pensamiento beccariano respecto de cuáles deben ser los supuestos excepcionales en que puede aplicarse la pena capital para no caer en «crueldad y tiranía». El marqués de Beccaria, como quedó expuesto más atrás, sólo admitía dos hipótesis, la segunda formulada de forma bastante oscura, en las que podría imponerse la pena de muerte. Lardizábal critica con cierta sorna estas conclusiones diciendo que, desde una perspectiva del pacto social, no se entiende por qué razón los hombres aceptaron que se les quitara la vida solamente en estos dos casos tan determinados. Lardizábal evalúa también la alternativa de la «esclavitud perpetua y trabajosa», y, si en verdad, como pretendieron Beccaria y Brissot, es una penalidad que aventaja por muchas razones a la pena capital. También muestra muchas reticencias a las argumentaciones de los dos mencionados autores aduciendo, además, las enormes dificultades de

organizar y controlar un sistema punitivo en el que hubiera que vigilar a tantos esclavos. Su conclusión es que «las supremas Potestades tienen un derecho legítimo para imponer la pena capital, siempre que sea conveniente y necesaria al bien de la república: y siéndolo efectivamente en algunos casos, no sería justo, ni conveniente, proscribirla de la legislación; aunque la humanidad, la razón y el bien mismo de la sociedad piden que se use de ella con la mayor sobriedad, y con toda la circunspección posible». [66]

– No obstante la declaración anterior, formula a continuación una fuerte crítica contra los modos de ejecutar la pena de muerte vigentes en algunos estados europeos («El suplicio de la rueda y el destrozo o descuartizamiento de hombres vivos, que se usan todavía en algunas naciones, aunque cultas, hacen estremecer a la humanidad»). [67] Y se congratula de su inaplicación en España, así como de que hayan desaparecido algunas formas de ejecución como el asaetamiento o el fuego en vivo. También se pronuncia de modo terminante contra las penas corporales en general, sobre todo si implican mutilaciones. Con algunas, como los azotes, parece más tolerante. [68]

– En fin, sobre el tormento, expone su historia en nuestra legislación. No estuvo contemplado en las primeras leyes de Castilla, sino que se introdujo por primera vez en las Partidas. Para alegar contra esa legislación y su práctica usa, como primera referencia de autoridad, los escritos de Luis Vives. Más adelante constata el progreso de las reformas legislativas que lo han prohibido. Lardizábal se muestra absolutamente contrario a la tortura judicial, y se levanta contra las opiniones de Pedro de Castro, a cuya obra y circunstancias ya se ha hecho referencia, criticando su aborrecible e insostenible defensa de la tortura. [69]

El duelo. Jovellanos y El delincuente honrado

El duelo, tanto en el sentido más primerizo de venganza privada como en sus versiones más judicializadas o formales, cruza como argumento la literatura española desde *El cantar de mío Cid* hasta *Tristán o el pesimismo* de Palacio Valdés, ya a principios del siglo XX . [70] Desde una pragmática de los Reyes Católicos de 1480, fue una práctica prohibida. No obstante, no debió ser muy atendida la prohibición porque Felipe V volvió a prohibir los duelos y desafíos mediante otra pragmática de 16 y 27 de enero de 1716,

que reiteró Fernando VI el 28 de abril de 1757, y que tampoco parece que se cumpliera estrictamente por lo que la literatura y las colecciones de jurisprudencia nos ilustran sobre su continuidad.

Conviene pararse un momento en recordar sus características, aunque sólo sea para distinguir, porque son relevantes, los conceptos de duelo, desafío y riepto que, como denunció Manuel Torres, [71] aparecían confundidos habitualmente en los escasos estudios existentes sobre la materia. [72]

La represión por la propia mano en caso de ofensa es originalmente una forma de ejercicio de la venganza privada que algunos fueros locales consideran legítima en determinados supuestos. Se trata de una lid o combate entre dos personas sin más protocolo. Con el tiempo se añadirían a su práctica algunas formalidades establecidas en códigos de honor. En los fueros municipales aparecen muchas indicaciones sobre la transformación del duelo en una ordalía, una prueba formal que sirve para justificar el perdón o el castigo. Pero entre la nobleza la confrontación privada y la satisfacción de las agresiones de cualquier clase se convertirían en un procedimiento formal con intervención incluso del rey para su práctica. [73]

Este procedimiento fue finalmente regulado en textos básicos como el Fuero Real, las Partidas o el Ordenamiento de Alcalá. El régimen jurídico del riepto en estos textos es el siguiente:

Las Partidas lo definen como una acusación de traición o de aleve, hecha por un hidalgo a otro de su clase. Riepto viene del latín *repetere* , que quiere decir recontar porque de lo que se trata es de repetir delante de la corte en qué consistió la actuación torcida o deshonrosa de que fue víctima el «reptador». [74] Se trata de obtener de la corte un reconocimiento de la existencia de la traición o alevosía de que ha sido objeto un hidalgo. En el procedimiento el rey actúa ejerciendo justicia a tal respecto. El procedimiento puede llevarse a cabo en una corte constituida o convocada al efecto. La traición y el aleve, que pueden fundamentar el riepto, no son conceptos equivalentes. Traición aparece en algunos textos como falta de la fe debida al rey, mientras que el concepto de aleve se reserva para las demás ofensas a otro hidalgo. [75] El aleve es la comisión de ciertos actos sin previo desafío. La importancia de desafiar antes de cometer ninguna agresión o deslealtad viene de que en los textos medievales (Fuero Real, 4.21.I) se considera que los hidalgos establecieron un acuerdo, con consentimiento del rey, tendente a no cometer ninguna agresión o injuria entre ellos. Quien

la cometiera incurriría en aleve, a menos que devolviera la amistad que prometió al otro. La manera de devolver la amistad es el desafío, mediante el cual el desafiante pone en aviso al desafiado para evitarle un perjuicio imprevisto. Antes de que un hidalgo «caloñe», como dicen los textos medievales, [76] a otro, debe devolverle la amistad. El desafío es, por tanto, la denuncia de la amistad establecida.

El rey examinaba en la corte, acompañado al menos de doce caballeros, la declaración del reptador y, en su caso, las pruebas con que contaba. De no aceptarse por el reptado, esas pruebas podían ser la lid o la pesquisa, entre las que se utilizaba preferentemente la primera.

La primera prohibición general de los duelos (que se iniciaban mediante el envío por parte del ofendido de un «cartel» al ofensor) es decidida por los Reyes Católicos en 1480. Dice el texto de la pragmática lo siguiente:

«Una mala usanda se freqüenta agora en estos nuestros reynos, que quando algún Caballero ó Escudero, ó otra persona menor tiene queja de otro, luego le envie una carta, que ellos llaman *cartel* , sobre la queja que dél tiene; y desta y de la respuesta del otro viene á concluir, que se salgan á matar en lugar cierto, cada uno con su padrino ó padrinos, ó sin ellos, según que los tratantes lo conciertan: y porque esto es cosa reprobada y digna de punición, ordenamos y mandamos, que de aquí adelante persona alguna, de qualquier estado y condición que sea, no sea osado de facer ni envie á decir por palabra; y cualquier que lo contrario hiciere, siquier sean dos ó muchos, cayan é incurran por ello en pena de aleve, y hayan perdido y pierdan por ello todos sus bienes para la nuestra Cámara; y el que rescibiere el cartel, y aceptare la respuesta, haya perdido y pierda todos sus bienes para la Cámara, aunque trance y pelea no venga en efecto; y si dello se siguiere muerte o feridas, y el reqüestador quedare vivo de la reqüesta ó trance, muera por ello, y si el reqüestado quedare vivo, sea desterrado del reyno perpetuamente. Y porque en los tales delitos tienen gran culpa y cargo los tratantes, que llevan y traen los mensages y carteles desto, y los padrinos que usan con ellos; mandamos que ninguno sea osado de ser en esto tratante, ni llevar ni traer los carteles y mensajes, ni sean padrinos de tal trance ó pelea; so pena que por el mismo fecho caya é incurra cada uno dellos en pena de aleve, y pierda todos sus bienes, y sean las dos tercias partes para la nuestra Cámara, y el otro tercio para la persona que lo acusare, y para el Juez que lo sentenciare: y que los que miraren, y no los

departieren, pierdan los caballos y mulas en que fueren, y las armas que llevaren; y si fueren á pie, que pague cada uno seiscientos maravedís, y que estas penas se repartan en la forma suso dicha» (Ley 10. Tit. 8.lib. 8. R.). (1 y 2).

La utilización del duelo como forma de satisfacer las ofensas y de castigar, en su caso, al agresor continuó practicándose con frecuencia por lo que resulta de lo establecido casi dos siglos y medio después por Felipe V en su pragmática de 16 y 27 de enero de 1716, ratificada por otra de Fernando VI de 9 de mayo de 1757. Como puede deducirse de su lectura, las responsabilidades se amplían y extienden a otros sujetos intervinientes en los duelos, y las penas se hacen mucho más severas porque se aplican tanto al retador como al retado:

«... declaro primeramente por esta inalterable ley y Real pragmática, que el desafio ó duelo deba tenerse y estimarse en todos mis reynos por delito infame: y en consequencia de esto mando, que todos los que desafiaren, los que admitieren el desafio, los que intervinieren en ellos por terceros ó padrinos, los que llevaren carteles ó papeles con noticia de su contenido, ó recados de palabra para el mismo fin, pierdan irremisiblemente por el mismo hecho todos los oficios, rentas y honores que tuvieren por mi Real gracia y sean inhábiles para tenerlos durante toda su vida: y si fueren Caballeros de alguna de las quatro Ordenes Militares, se les degrade de este honor, y se les quiten los Hábitos; y si tuvieren Encomiendas, vaquen, y se puedan proveer en otros; y esto demás de la pena de aleves y perdimiento de bienes establecida por mis abuelos los Reyes Don Fernando y Doña Isabel en la ley precedente, que mando sea observada en todo lo que por esta mi Real pragmática no se hallare innovada...».

«... Y si el desafio ó duelo llegare á tener efecto, saliendo los desafiados, ó alguno de ellos al campo ó puesto señalado, aunque no haya riña, muerte ó herida, sean sin remisión alguna castigados con pena de muerte, y todos sus bienes confiscados, de los quales se aplique la tercera parte á hospitales del territorio donde se cometiere el delito: y comenzando el proceso ó causa por este delito con dos testigos de fama, como abaxo se dirá, se seqüestren los bienes, y administren durante ella, y de los frutos se paguen los gastos que se ofreciere hacer, y se dé una recompensa razonable al denunciador; quedando tan solamente á los hijos del delinqüente el recurso á los Jueces de la causa, para que consultándomelo ántes, les den lo necesario para su preciso sustento. Y para que lo mandado por esta mi Real

pargmática sea observado inviolablemente, y evitar que por medios indirectos se executen tales desafíos; declaro, que cualquiera riña que sucediere después del tiempo, y en otro lugar fuera de poblado, ó en poblado en puesto retirado ó á deshora, en que sobrevinieron las palabras ó otra cosa que dio motivo á ella, se tenga por desafio, y se castigue como tal, á fin de que no pueda aprovechar el fraude que pudiera haber, arfectando que se encontraron de casualidad los que riñeron, y no de caso acordado y convenido; y solo podrá el Juez de la causa minorar el rigor de la pena ordinario, quando por vehementes conjeturas y presunciones se probare, que no ha precedido desafio ó convención de reñir. Y porque el poder y autoridad de los delinqüentes, y el recato con que se comete este delito dificultan su probanza y averiguación; mando, que se pueda probar con testigos singulares, indicios y conjeturas, de manera que las probanzas sean igualmente privilegiadas en este delito que en el de lesa Magestad...».

Esta regulación tan severa planteó, a los ilustrados que estaban proponiendo reformas profundas de la legislación penal, dos órdenes de consideraciones: primera, la concerniente a la aplicación de la pena de muerte para una clase de delitos que no parecían merecerla por su trascendencia social y, segunda, la desproporción que suponía aplicar la misma pena al desafiador y al desafiado.

El problema, además de en los enjundiosos discursos sobre las penas, se aborda también en la literatura general, en la que puede comprobarse la influencia de la nueva filosofía penalista y de sus autores más caracterizados.

La obra más emblemática en la que está presente la crítica al exceso de la punición de los duelos es *El delincuente honrado* de Jovellanos.

Baltasar Melchor Gaspar María de Jovellanos nació en Gijón el 5 de enero de 1744. Se graduó en cánones, en Alcalá, el 24 de diciembre de 1764. Poco después estaba ya haciendo dictámenes para la Cámara de Castilla y fue destinado a Sevilla donde destacó por su gran capacidad. En esta época adquirió una gran biblioteca, que coleccionaba todo lo mejor del pensamiento ilustrado y fue uno de los participantes en la tertulia que tenía constituida Pablo de Olavide. Olavide era entonces intendente de Andalucía, residía a ese título en el Alcázar, y allí celebraba la referida tertulia que, en 1773, disputó muy animosamente sobre un nuevo género teatral como era el de las comedias llamadas «lacrimosas», «lastimeras», «lacrimógenas», «plañideras» y «sentimentales», entre otras

denominaciones todas las cuales reflejan el contenido triste y lamentable de la trama. [77] Se organizó, a consecuencia del debate, una competición para la redacción de una de esas sobras, a la que respondió Jovellanos escribiendo, en 1773, *El delincuente honrado* .

Jovellanos hizo una formidable carrera literaria, política y académica (ingresó en la Real Academia Española en 1783, y fue también académico de la de Historia), que no es caso de recordar aquí, pero suele atenderse menos su relevancia como autor de teatro que, junto con Cándido María Trigueros y su obra *El precipitado* , inaugura el primer romanticismo español.

Como ha hecho notar Russell P. Sebold, [78] la acción de *El delincuente honrado* tiene un marcado paralelismo con la de *Don Álvaro o la fuerza del sino* , que escribiría el duque de Rivas más de sesenta años después. [79] Las dos ocurren en períodos no muy distantes del siglo XVIII (reinado de Fernando VI en la obra de Jovellanos, y de Carlos III en la del duque de Rivas). En las dos es un referente dramático de fondo la pragmática sobre duelos, a que antes he hecho referencia. En las dos la tensión dramática la produce una vulneración de dicha norma que el rey decide corregir con la máxima severidad. Dicha represión la sufre el protagonista, que ha matado involuntariamente a un noble, que además tiene relación inmediata con un amor prohibido del homicida. Torcuato, el protagonista de *El delincuente honrado* , mata al marido de Laura, y Álvaro al padre de Leonor. En las dos obras se ensalza la ejemplaridad de las almas nobles, sensibles y superiores de los inculpados, frente a la debilidad y falta de racionalidad de un sistema social y penal que se aplica inflexiblemente en casos como estos.

En *El delincuente honrado* está expresamente reconocida la influencia de Beccaria. En el diálogo entre Simón y Torcuato que se produce en la escena V, Jovellanos pone en boca del primero la consideración de que «nuestra legislación sobre los duelos necesitaba de reforma, y que era una cosa muy cruel castigar con la misma pena al que admite un desafío que al que le provoca»; afirmación que viene directamente del último párrafo del capítulo que Beccaria dedica a los duelos, en el que afirma: «El mejor método de precaver este delito es castigar al agresor, entiéndase al que ha dado la ocasión para el duelo, declarando inocente al que sin culpa suya se vio precisado a defender lo que las leyes actuales no aseguran que es la opinión».

La perspectiva de ser condenado a muerte también permite a Jovellanos incluir, poniéndola en boca de Torcuato, una consideración crítica sobre la tortura. Es en la escena XIV: «... y tal vez la tortura ... (*Horrorizado* .). ¡La tortura...! ¡Oh nombre odioso! ¡Nombre funesto...! ¿Es posible que en un siglo en que se respeta la humanidad y en que la filosofía derrama su luz por todas partes, se escuchen aún entre nosotros los gritos de la inocencia oprimida...? Pero ¿sufriré yo por mi causa...? No; el honor me sujeta a la dureza de las leyes, y yo sería digno de ella si le expusiese por evitarla. Perdona, triste Laura, tú, cuyas virtudes eran dignas de suerte más dichosa; perdona a este infeliz el sacrificio que va a hacer de una vida que es tuya en aras del honor y la amistad».

Los ecos y la fama de *El delincuente honrado* se reconocieron largamente por muchos críticos. Tuvo un éxito arrollador en diferentes representaciones en toda España, después de la primera, montada en el teatro de Aranjuez en 1774. Martínez de la Rosa dio algunas razones para justificar tanto éxito, aduciendo que la obra se apoyaba en «sanas ideas de moral y legislación, expresadas con nobleza y amenidad, impugnación de preocupaciones funestas, pasiones naturales y vivas, sentimientos virtuosos y tiernos, caracteres pintados con verdad y sencillez...». Eugenio de Silva, Mesonero Romanos o Cándido Nocedal repiten los parabienes y subrayan la influencia de la obra también en lo concerniente a la reforma de la legislación. [80]

Los discursos forenses de Meléndez Valdés

Meléndez Valdés, quizá el poeta más admirado y destacado del siglo XVIII , fue, y con dedicación intensa, fiscal de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte, hasta que tuvo que expatriarse al regreso de Fernando VII. Había entrado en la Academia Española en 1812, y fue de los represaliados por el rey Fernando en 1814, sin que pudiera volver a ocupar el sillón (que además había sido ocupado por un nuevo académico nada más producirse la expulsión de Meléndez Valdés) porque murió en el exilio en 1817. También perteneció a la de Bellas Artes. Mantuvo una relación intensa con José de Cadalso, quien lo introdujo en el mundo de la literatura tutelándolo desde que lo conoció como estudiante en Salamanca. En las *Noches fúnebres* (1771) de Cadalso (Noche segunda) hay una crítica a los terrores del

sistema punitivo vigente, que permite considerar que Meléndez Valdés estaba imbuido desde los primeros años de escritor en la corriente ilustrada reformista de la legislación penal.

Sus consideraciones sobre el sistema punitivo español están incluidas en sus *Discursos forenses* . [81] Recoge esta obra, sobre todo, las acusaciones que tuvo que formular como fiscal; todas escritas con un estilo literario admirable que desmiente la fama de oscuridad convenida y de dificultad que se ha atribuido siempre a los escritos procesales. Reflejan todos ellos una clara mentalidad humanitaria que pone en juego siempre, junto a la severidad del castigo, la proporcionalidad de su aplicación, considerando sobre todo las circunstancias personales del delincuente. Son muchos los casos en que destaca la pobreza o falta de formación como causa última de la comisión de los crímenes. J. Sarrailh subrayó estas características del pensamiento de Meléndez Valdés. [82] He aquí, por ejemplo, en el discurso por un delito de parricidio, su apelación a la proporcionalidad y a la mesura al establecer que cualquier pena «superior a la ofensa recibida, al ánimo maléfico y torcido del que la cometió, o no necesaria al escarmiento público, es una tiranía, un atropellamiento, una inútil barbaridad, en vez de una justicia y saludable reparación».

Tomás y Valiente sostuvo que Meléndez Valdés fue el jurista español más cercano al pensamiento de Beccaria [83] y, en efecto, son constatables sus ideas sobre la importancia de una legislación clara y bien establecida, la necesidad de superar las costumbres ancestrales y prejuicios que no tienen fundamento en la razón, de imponer un derecho asentado en la legalidad y superador del arbitrio del juez; y, sobre todo, la crítica del modelo procesal inquisitivo, de la tortura judicial o del papel asignado a la delación. En una ocasión oficial y solemne [84] formuló la siguiente admonición: «Alcaldes del crimen, ministros del rigor y la clemencia, unid en vuestros juicios la humanidad a la justicia; cerrad los oídos a la delación, y con ella a las venganzas y la división de las familias; que mejor, es cierto, dejar alguna vez un esceso olvidado, que abrir a la calumnia esta terrible puerta, y envolver a un inocente en las dudas crueles de un juicio, fatal siempre por sus vejaciones y amarguras; mirad como propio el honor sagrado de las familias; ved que gobernáis un pueblo honrado y generoso. ¡Ah! Jamás infaméis ninguno de sus hijos, jamás uséis en él de esta terrible pena. Velad como padres sobre los pobres presos; respetad mucho su libertad, puesto que la ley olvida al inocente; ocupadlos en esas cárceles, y les aliviaréis,

distraiga su imaginación asustada gran parte de sus penalidades; sed tan exactos, tan diligentes, tan compasivos con su miseria, como la justicia desea, y clama la humanidad de las almas generosas; no les dilatéis vuestros tremendos oráculos; ved que padecen, que luchan entre las ansias de la incertidumbre, que gimen y suspiran acaso en un profundo calabozo, donde nada oyen sino otros suspiros y el son de las prisiones de sus compañeros; y nunca, nunca os olvidéis al juzgar sus criminales estravíos, de que son hermanos vuestros, de que son infelices, de que acaso una fatalidad desgraciada los hizo delincuentes.(/) Oidores, acordaos que debéis a las partes justicia con prontitud; que muchas veces es la dilación peor que una sentencia».

Y también: «Ah! Si nuestras gloriosas vigilias hiciesen con tiempo menos dura la condición del delincuente en sus prisiones; si alcanzasen a hacer menos común su arresto sin riesgo de su fuga; si abreviasen o simplificasen las pruebas de su defensa o su condenación; si hiciese más pronto y más igual, más análogo el castigo con la ofensa; si lograsen desterrar... esa práctica dolorosa, inútil, indecente, ese horrible tormento proscrito ya en todas las naciones... si arrancasen un solo inocente del suplicio...». Todo un programa reformista.

La crítica ilustrada a la tortura y contra la mayor parte de las prácticas represivas de la monarquía absoluta fue acogida en la Constitución de Cádiz. Antes incluso de aprobarse nuestro primer texto constitucional en 1812, el 21 de abril de 1811, la Comisión de Justicia presentó un decreto de abolición de la tortura. Los nuevos principios del derecho represivo tratarían de compilarse, sin éxito, aquel mismo año de 1811. La Constitución acogería todas las innovaciones esenciales, que pasarían al primer Código Penal del constitucionalismo, que se aprobó en 1822. Los avatares políticos del período atrasaron mucho tiempo la renovación de las instituciones penales a causa del continuo retorno a los principios punitivos del Antiguo Régimen. Un cambio legislativo más estable no llegaría hasta el Código penal de 1848.

La abolición de la tortura, la Constitución de Cádiz y la codificación penal

De la supresión de la tortura a los nuevos principios sobre crímenes y castigos de la Constitución de Cádiz

A poco de aprobarse el Decreto de 24 de septiembre de 1810, promovido por Muñoz Torrero, por el que las Cortes generales y extraordinarias asumían la soberanía nacional, y se decidía la separación de poderes, se constituyeron diversas comisiones para aprobar medidas y propuestas legislativas. Una de ellas fue la Comisión del Código criminal. 85

Hubo un intento inmediato de aprobar un Reglamento del Poder Judicial, cuyo texto llegó a publicarse para su discusión el 19 de abril de 1811. Contenía bastantes previsiones sobre causas criminales, que procuraban arreglar las peores prácticas venidas del Antiguo Régimen. Por ejemplo, los retrasos inmoderados: habría que procurar que «las causas criminales tengan un curso más expedito —decían sus explicaciones preliminares—, no padezcan los reos más de lo justo, y se evite la arbitrariedad de los jueces». Se dirigía contra los abusos de la prisión preventiva, que se restringía para aplicarse únicamente a los delitos que merecieran «pena corporal» (artículo 1); se regulaba la libertad con fianza (artículo 3); la exigencia de auto judicial para autorizar la prisión, salvo que el reo fuera cogido *in fraganti* (artículo 6), y lo mismo para la intervención de domicilio (artículo 9). Se eliminaba la prisión por deudas (artículo 25), etc.

Argüelles pronunció un importante discurso con ocasión del debate del proyecto de Reglamento, en el que hacía hincapié en la distancia existente en España entre los discursos parlamentarios y la teoría y la práctica del Derecho Penal. Eran muchas las leyes que supuestamente regulaban y ordenaban la cuestión criminal, pero que no se aplicaban. En este sentido dijo: «¿Quién de entre nosotros ignora el abuso escandaloso que se ha hecho de la autoridad judicial a pesar de todas estas leyes, pragmáticas, autos acordados, órdenes y reglamentos de Consejos?», preguntaba Argüelles a una Cámara sensible a sus argumentos. «¿Cómo es posible que contrarresten la arbitrariedad de un ministro, el despotismo de los favoritos, el fatal influjo de los cortesanos?» Con lo que concluía: «¿Y podremos a la vista de estos hechos dilatar ni un momento la reforma de nuestros juicios, y asegurar por este medio la libertad y seguridad de los ciudadanos?» Y en relación con la reforma que se discutía, la presentaba como «un método claro y sencillo para instruir el proceso criminal, (que) reúne lo dispuesto por infinitas leyes que vayan esparcidas por nuestros voluminosos Códigos». Y argumentaba: «¿Cómo puede ser perjudicial ni redundante su

recuerdo? (...). No nos opongamos a tan saludable medida. Las leyes no quedan derogadas; al contrario, las que protegen nuestra libertad y seguridad adquieren nuevo vigor, presentando su espíritu en breves y claros artículos (...). Señor, no opongamos esta barrera a las reformas de utilidad tan calificada como lo es la reforma de nuestra legislación criminal».

El proyecto fracasó.

También Calatrava, que tuvo un importante papel en la elaboración del Código Penal de 1822, hizo un discurso contra la práctica de las prisiones preventivas sin juicio, el arbitrio judicial extremo y la falta de responsabilidad de los jueces por los errores que cometían.

Fue el diputado Argüelles quien presentó una proposición a la Cámara para que se aboliera la tortura como medio de prueba aduciendo que atentaba contra los principios racionales y humanitarios que debían informar el proceso penal. Se trataba de superar la Ley de Partidas que autorizaba la tortura bajo el fundamento de que «los judgadores saben muchas veces la verdad de los malos fechos encubiertos que non se podrían saber de otra guisa» (Partidas 7,30,1). Con ocasión de la Constitución de Bayona declaró la abolición del tormento en el artículo 133 y también cualquier «rigor o apremio» que se empleara en el acto de la prisión o de la detención, que calificaba de delito.

Tuvo muy buena acogida en el Congreso la propuesta de Argüelles. Juan Nicasio Gallego la acogió diciendo: «Yo creo, Señor, que este asunto exige tan poca ilustración, que la mayor solemnidad que pueda dársele, es no detenerse en discutirle; la justicia en este punto es tan clara, y tan repugnante la existencia de estas leyes, que no es necesario tratar de ellas, pues aun no he oído a nadie que tenga la osadía de sostenerlas» (Diario de Sesiones de 2 de abril de 1811, página 810). [86]

El 21 de abril de 1811, la Comisión de Justicia presentó el Decreto sobre abolición de la tortura conforme a lo que se había aprobado. Tenía una exposición en la que se condenaba la arbitrariedad de los jueces, y luego declaraba «abolida para siempre la tortura y todos los géneros de pena, y prueba de tormento, e igualmente la práctica introducida de afligir y molestar a los reos por los que ilegal, abusiva e inhumanamente, llamaban apremios». El texto suprime la tortura y los apremios. El diputado catalán Felipe Aner alegó en contra de la supresión de los apremios, y otros se quejaron de las críticas a los jueces, o de la forma en que estaba redactado el texto, pero fue aprobado definitivamente por unanimidad el 22 de abril.

Meses después pasaría la decisión al artículo 303 de la Constitución de 1812: «No se usará del tormento ni de los apremios».

La Constitución de 1812 recogerá definitivamente la mayor parte de los principios que los reformistas ilustrados habían defendido para la renovación total del Derecho Penal del Antiguo Régimen. Pueden encontrarse, por ejemplo, el derecho al juez predeterminado por la ley (artículo 247: «Ningún español podrá ser juzgado en causas civiles ni criminales por ninguna comisión, sino por el tribunal competente determinado con anterioridad por la ley»), el derecho a un proceso sin dilaciones (artículo 286) y público (artículo 302), el derecho a la autorización judicial de la prisión preventiva (artículo 287-288; este último: «Toda la persona deberá obedecer estos mandamientos: Cualquier resistencia será reputada delito grave»; y artículos 295 y 296 sobre libertad bajo fianza «Artículo 295. No será llevado a la cárcel el que dé fiador en los casos en que la ley no prohíba expresamente que se admita la fianza. Artículo 296. En cualquier estado de la causa que parezca que no puede imponerse el preso pena corporal, se le pondrá en libertad, dando fianza») o a la proporcionalidad en las medidas de privación de libertad (artículos 291 a 296), y la prohibición de detenciones arbitrarias (artículo 297), la legalidad de los delitos (artículo 287) y de las penas (artículos 303 a 305); tiempo de arresto preventivo (artículo 288); límite de los embargos de bienes («Artículo 294. Sólo se hará embargo de bienes cuando se proceda por delitos que lleven consigo responsabilidad pecuniaria, y en proporción a la cantidad a que ésta pueda extenderse»); humanización de las cárceles («Artículo 297. Se dispondrán las cárceles de manera que sirvan para asegurar y no para molestar a los presos; así el alcaide tendrá a éstos en buena custodia, y separados los que el juez mande tener sin comunicación; pero nunca en calabozos subterráneos ni malsanos. Artículo 298. La ley determinará la frecuencia con que ha de hacerse la visita de cárceles, y no habrá preso alguno que deje de presentarse a ella bajo ningún pretexto. Artículo 299. El juez y el alcaide que faltare a lo dispuesto en los artículos precedentes, serán castigados como reos de detención arbitraria, la que será comprendida como delito en el Código criminal»); prohibición del tormento, ya citada («Artículo 303. No se usará nunca del tormento ni de los apremios»), o de la confiscación de bienes («Artículo 304. Tampoco se impondrá la pena de confiscación de bienes»).

Calatrava y el Código Penal de 1822

Frustrados los primeros intentos de renovación de la legislación penal, la primera gran oportunidad de formar un texto que recogiera las nuevas ideas consignadas en la Constitución gaditana se produjo durante el Trienio Liberal. Se discutió entonces con rapidez un proyecto que llegaría a convertirse en el primer Código Penal del régimen constitucional. La tensión entre el mantenimiento de las prácticas del Antiguo Régimen y su renovación radical estuvo presente durante los debates.

En buena medida el conocimiento de los debates y los contenidos del Código se debe a los comentarios de Joaquín Francisco Pacheco al Código Penal de 1848, donde se consignaron muchas concordancias con el antecedente de 1822. Las Cortes editaron también tres volúmenes que contienen el proyecto, extractos de los informes emitidos por diversas entidades, dejan constancia de las modificaciones que se introdujeron en el proyecto a consecuencia de dichos informes, y los Diarios de Sesiones, donde constan los debates ocurridos desde el 23 de noviembre de 1821 al 23 de febrero de 1822. [87]

Los más activos en el debate fueron los abogados y políticos más famosos de la época: Calatrava, Martínez de la Rosa, el conde de Toreno, Flores Estrada y Argüelles.

Las Cortes habían acordado también abolir el tormento, los azotes, la horca, la confiscación y el Tribunal del Santo Oficio (que no obstante repondría Fernando VII hasta su supresión definitiva en 1834). [88] El famoso artículo 258 de la Constitución estableció que «*El Código civil, el criminal y el de comercio, serán unos mismos en toda la monarquía*» , y la tarea *s* e empezó por el Código Penal justamente a cuyo efecto las Cortes designaron en 1813 una comisión para redactarlo. El retorno de Fernando VII acabó con el proyecto. No obstante un Real Decreto de 2 de diciembre de 1819 retomó la necesidad de reformar la legislación anterior e iniciar los trabajos para «la formación de un Código criminal». Era firme la reacción a favor de clarificar la legislación, evitar la arbitrariedad y mejorar la certeza en cuanto a las infracciones y sanciones; y, respecto de estas en particular, ajustarlas al principio de proporcionalidad. Las medidas se dirigían también hacia la racionalización del procedimiento.

El levantamiento de Riego en Las Cabezas de San Juan, a principios de 1820, cambió el rumbo de la Comisión constituida para reformar la legislación criminal porque, restablecida la Constitución de 1812, se designaría otra encargada específicamente de redactar el Código criminal, en la que figurarían Martínez de la Rosa, Calatrava, Vadillo, Victórica, Caro, Crespo Cantolla, Rivera, Flores Estrada y Rey. Se propuso que se eligieran también letrados especializados para auxiliar a la comisión, lo que el Congreso aceptó. Los trabajos empezaron el 9 de noviembre siguiente y el proyecto se presentó el 22 de abril; un plazo brevísimo para un trabajo tan extenso y renovador. Más tarde la Comisión pidió informes a algunas universidades, tribunales y colegios de abogados. Entre estos el Colegio de Abogados de Madrid hizo notar como un defecto el hecho de que se hubiera adoptado como modelo el Código francés «cuya dureza —aseguraba— es menos conforme a un pueblo destinado a la libertad».

Con las observaciones recibidas se presentó el proyecto que firmaron Calatrava, Martínez Marina, Vadillo, Rey, Paul y Victórica a las Cortes Extraordinarias de 1821 el 1 de noviembre.

José María Calatrava, extremeño, de Mérida, héroe de la guerra de la Independencia, era fiscal de la provincia y diputado de Cádiz. Cuando llegó Fernando VII en 1814 lo condenó a ocho años de prisión. Después del levantamiento de Riego fue diputado, presidente de la primera legislatura y ministro de Gracia y Justicia en 1823. Volvió a España a la muerte de Fernando VII, fue consejero del Tribunal Supremo y ocupó la Presidencia del Gobierno en los años finales del Régimen. Sus intervenciones en la comisión y en los debates fueron decisivos, los lideró sin duda, como Alcalá Galiano refleja en sus memorias. [89] Estuvieron en la Comisión algunos parlamentarios prestigiosos como Martínez Marina, que apenas intervino, y también, en términos más críticos con el proyecto, el conde de Toreno y Martínez de la Rosa.

El Código no recopila las leyes vigentes procedentes de los viejos textos, aunque no las abandona del todo. Pacheco en sus comentarios al Código Penal de 1948 (*El Código Penal concordado y comentado* , Madrid, 1848) dijo: «Hay en él algo de Fuero Juzgo y de Las Partidas envuelto con el carácter de Código de Napoleón». [90] Calatrava hizo ver que había adoptado muchas cosas del Código francés, sin que fuera su exclusivo modelo. Y desde luego había tomado nota de las obras clásicas de Beccaria y Montesquieu, Bentham y Filangieri. No son muchas sin embargo las

veces que se cita a Lardizábal. Antón Oneca comenta que no fue muy elevada la altura del debate considerándolo desde el punto de vista de la teoría penal, aunque las condiciones políticas y sociales para la discusión fueron, en general, malas debido a la presión de los tumultos, motines, algaradas y revueltas que se estaban produciendo en la calle. El texto fue hecho con criterios marcadamente moderados; sus participantes en el debate, quizá con la excepción de Toreno, eran ya personas maduras y se notaba su prudencia. [91]

El Código fue aprobado por las Cortes el 8 de junio y sancionado por el rey el 9 de julio de 1822. Como era muy extenso, una Real Orden publicada en la Gaceta el 27 de septiembre alegaba que «el volumen del Código impedía se comunique y circule con la celeridad de otras leyes» y resolvía que se empezara a aplicar en la Península e islas adyacentes a partir del 1 de enero de 1823. Realmente considerando que ese año terminó también el régimen constitucional, es probable que no fuera puesto nunca en práctica por los Tribunales. [92]

El retorno del absolutismo acabó con el Código y volvieron a ponerse en vigor la Novísima, los Fueros y las Partidas, con preferencia de estas. Las fuentes eran desde luego completadas y corregidas por un amplio arbitrio judicial que también volvió.

Alguno de los participantes en los debates como Alcalá Galiano dijeron que el Código era muy largo y de poco valor; y el comentarista Joaquín Francisco Pacheco dijo que «el Código de 1822 es un Código científico. La ciencia del Derecho y la buena filosofía inspiran la mayor parte de sus disposiciones. Digno del siglo, mejoraba inmensamente la situación penal de la nación. Pero es a veces demasiado duro: transige demasiado con antiguas preocupaciones españolas, muy vivas aún en aquella edad y casi borradas en la que corremos: es, por último, difuso y sacrifica la claridad, la sencillez, el mérito legislativo, a pretensiones artísticas y a un vanidoso aparato literario»... «En efecto, desde nuestro punto de vista actual, aspectos de modernidad, superiores a sus sucesores, nos ofrece el Código de 1822. Por ejemplo: la excepcionalidad en el castigo de los delitos culposos a los casos especialmente previstos en la ley; el amplio concepto de la eximente de estados de inconsciencia (artículo 26); la agravante de “mayor instrucción o dignidad del delincuente y sus mayores obligaciones para con la sociedad o con las personas contra quien delinquiere” (art. 106); las atenuantes de falta de talento o instrucción del

delincuente, la indigencia, el ser el primer delito y haber sido constantemente buena la conducta anterior del delincuente, o haber hecho éste importantes servicios al Estado; el arrepentimiento manifiesto con sinceridad inmediatamente después de cometido el delito; el presentarse voluntariamente a las autoridades después de cometido el delito, o confesarlo con sinceridad, no estando convencido el reo por otras pruebas (art. 107); la indemnización a los declarados absolutamente inocentes después de haber sufrido un procedimiento criminal (artículo 179) y la rebaja de penas a los delincuentes que se arrepientan y enmienden en virtud del expediente que se debe abrir a cada penado (arts. 144 y ss.)». [93]

Joaquín Francisco Pacheco: una mirada al pasado y la fundación del nuevo sistema represivo

El fracaso sucesivo de la renovación de la legislación penal determinó que siguieran aplicándose el Fuero Juzgo, las Partidas y la legislación general del Antiguo Régimen recogida en la Novísima Recopilación. Durante la época final del reinado de Fernando VII volvió a haber algunos ensayos poco creíbles de activar la codificación, o de humanizar el sistema represivo. Un Decreto de 28 de abril de 1832, con ocasión del cumpleaños de la Reina, disponía en todos los dominios reales la abolición de la horca por considerarla una pena infamante que debería ser sustituida por el garrote en cualquiera de sus tres especies: ordinario, noble y vil. Un decreto anterior, de 1829, había ordenado también la elaboración de un Código criminal para superar la falta de orden y unidad «de la masa del sistema legal». Llegó a redactarse un texto, en el que tuvo especial protagonismo Sáinz de Andino.

Pero el estado del Derecho Penal fue, hasta la aprobación del nuevo Código de 1848, el que expuso Joaquín Francisco Pacheco en su obra *El Código Penal. Concordado y comentado* de 1848: [94]

«Después de las Partidas, y desde el siglo XIII hasta el XIX en que vivimos, no se han hecho en España códigos ni civiles ni criminales. Hanse redactado cuadernos de leyes, o llámense Ordenamientos, en algunas Cortes, hacia el fin de la Edad Media. Hanse dictado leyes sueltas, en gran número, ora en el orden civil, ora en el orden criminal, pretendiendo llenar con sus preceptos los vacíos que en la sociedad se notaban, y satisfaciendo, o procurando satisfacer, cuando eran sentidas, las públicas necesidades;

hanse formado, en fin, esas colecciones más o menos artísticas y completas, a que se ha llamado Recopilación, y en las cuales se comprende, o se ha debido comprender, todo nuestro Derecho. Pero Código no se ha ordenado ninguno. Ningún legislador se ha propuesto íntegra y sistemáticamente el problema social. En el año de gracia de 1800, el Fuero Juzgo, el Fuero Real y las Partidas comprendían aún nuestros códigos criminales, salvo en lo que especial y detalladamente estuviese modificado o reformado por especiales disposiciones.

La doctrina de Savigny, la doctrina histórica, ha dominado, pues, por tres siglos nuestra sociedad.

Y las consecuencias que esa doctrina tuvo por entonces no pudieron ser más desgraciadas. En todo ese tiempo nada se adelantó; por el contrario, puede decirse con exactitud y con justicia que se atrasó mucho, si se atiende a los nuevos, inmensos medios que pudo y debió disponer la sociedad, a los adelantos intelectuales y morales que se verificaron de la misma y ante la misma.

Todos los absurdos, todas las crueldades, que distinguían nuestra legislación criminal hace seis siglos, todos han llegado, en su completa crudeza, hasta el siglo precedente. El tormento, sólo se ha abolido por las Cortes en 1812, y por el rey Fernando en 1817. La confiscación también se ha abolido únicamente por las mismas. Los azotes, la marca, la mutilación estaban aún vigentes, y todos hemos visto aplicar la primera de estas tres penas; si no se usaban (que lo ignoramos) las otras dos, efecto era de la arbitrariedad judicial, ese otro singular dogma de nuestras modernas leyes criminales. La pena de muerte seguía aplicada a los que robasen en cualquier parte del reino cinco ovejas, o valor de una peseta en Madrid; y en este punto no sólo estaba la aplicación de las leyes, sino que pocos años ha se ejecutaban estas con una severidad draconiana. La sodomía y la herejía eran también crímenes mortales, y las hogueras de la Inquisición se han encendido más de una vez para los judaizantes y los hechiceros.

He aquí lo que habíamos adelantado en seis siglos, los últimos de los cuales habían sido de grandeza, de poder y de ilustración». [95]

Antón Oneca hizo un esfuerzo por quitar hierro al grave resumen de Pacheco, notando que algunas de las penas que él daba por subsistentes llevaban mucho tiempo suprimidas, y que las últimas aplicaciones debieron ser completamente excepcionales. [96]

Habitualmente la doctrina penalista ha atribuido el mérito central de la renovación de nuestra legislación criminal, que llegaría a hacerse efectiva con el Código Penal de 1848, a Joaquín Francisco Pacheco, debido seguramente, además de a su efectiva participación, a la enorme relevancia que tuvo como jurista en su época, a su condición de académico [97] y a los elogios encendidos que le dedicaron personajes tan relevantes como Juan Valera o Cánovas del Castillo, del que fue maestro. Don Juan Valera, en la continuación a la *Historia de España* de Modesto Lafuente, dijo de Pacheco: «Era Pacheco hábil jurisconsulto y muy diserto orador. Si bien carecía de lirismo poético y de raptos apasionados, y si bien su lenguaje se resentía más de lo justo de la constante lectura de libros franceses, su estilo terso y claro estaba dotado de una apacible fluidez que lo hacía agradabilísimo. Rara vez en sus discursos y escritos hay novedad y hondura de pensamiento, pero los que él tiene o toma de otros autores salen expresados de sus labios o de su pluma con limpia nitidez y con cierto orden que da a cuanto Pacheco decía o escribía muy magistral solemnidad. Por esto, sin duda, le llamaron "el pontífice". Tal vez le llamaron así porque su condición y carácter eran más propios para fundar secta o escuela que para fundar partido». [98] Cánovas del Castillo, mucho más caluroso, dijo de él que «poseyó el mayor talento de jurisconsulto que haya logrado España en este siglo; igual tal vez a los más célebres de otras veces». [99]

La influencia de Pacheco como penalista fue grande por sus comentarios al Código de 1848 y por sus *Estudios de derecho penal* , [100] pero la Comisión de códigos, que impulsó los primeros trabajos desde agosto de 1843 estuvo presidida por otro abogado aún más famoso que Pacheco, Manuel Cortina, y con él otros tantos personajes de la política, la magistratura y la abogacía. Una de las secciones de la Comisión de códigos se ocupó de la redacción del Código Penal, y su presidente, por encargo de Cortina, fue Manuel Seijas Lozano. [101] Pacheco apoyó a Seijas y participó, desde luego, en las discusiones, pero cuando empezó a discutirse el proyecto en el Congreso, Pacheco había perdido la condición de diputado. Por tanto, así como no hay ninguna duda sobre la importancia de su doctrina para la consolidación del texto y el progreso de la ciencia penal, es, desde luego, exagerada la tradicional atribución de la autoría plena del Código de 1848. [102]

En todo caso, ese Código, y el inmediato de 1850 que lo reformó, quedaron como el punto histórico en que el modelo penal de la monarquía absoluta fue definitivamente arrumbado y sustituido por aquel orden de principios que postularon los grandes políticos y filósofos ilustrados. [103]

III

LA INVENCIÓN DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

COOPERACIÓN ESPONTÁNEA Y SOCIEDADES PRIMITIVAS

La biología y la antropología modernas han comprobado que en todas las etapas de la evolución humana, los individuos compartieron formas diversas de comunidad. Los primates también han desarrollado habilidades sociales amplias. Entre los grupos humanos, el asociacionismo es un fenómeno natural, no el resultado de una decisión consciente y racional. La «selección familiar» y «altruismo recíproco», que caracterizan a los individuos primitivos, son formas de cooperación espontáneas. Los biólogos y antropólogos han mostrado que las diferencias genéticas entre los chimpancés y los hombres no superan el uno por ciento. Pero en ese lugar de nuestro genoma reside la tendencia a la cooperación y la capacidad para crear modelos mentales abstractos, construcción de teorías, desarrollo del lenguaje, posibilidad de abstracción, de creencias en elementos invisibles que favorecieron la aparición de la religión o facilitaron la obediencia a la ley.

El nacimiento de las primeras instituciones de gobierno ha dado lugar a muchas teorías desde que fue publicado por J. J. Rousseau en 1754 el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* . Muchos componentes de las modernas investigaciones están consolidados y compartidos: las sociedades cazadoras se organizaron durante miles de años en pequeños grupos nómadas, que tuvieron bastante en común con las limitadas formas de organización colectiva de las bandas de primates. No conocieron la propiedad privada, fueron marcadamente igualitarios, no usaron más distinciones sociales que las basadas en la edad y el sexo. Dominaba en ellas lo que se dado en denominar un comunismo primitivo que desconocía la propiedad privada. Sus posesiones personales no podían ser abundantes porque no lo permitían sus frecuentes traslados grupales. Un chamán podía tener asignada la adivinación de las fuentes de algunas desgracias del grupo o de los males que afectaban a sujetos concretos. También podía reconocerse el liderazgo de un cabecilla.

La necesidad de formas de gobierno especializadas empezó a manifestarse cuando los pueblos organizados en bandas se convirtieron en agricultores. Esta fundamental transformación se produjo cuando los hombres consiguieron domesticar las hierbas y plantas silvestres. Los efectos sociales y económicos de esta conquista fueron enormes. El número de individuos que integraban las pequeñas sociedades primitivas aumentó exponencialmente, se estableció la propiedad privada, apareció la distinción entre ricos y pobres y también entre gobernantes y gobernados. La agricultura hizo posible pasar de la banda a la tribu. El fenómeno se produjo de forma bastante simultánea en diversas partes del mundo. La densidad de las poblaciones que empezaron a constituirse varió según el clima y las condiciones de cada territorio, pero en todas las comunidades aparecieron sistemas de creencias más complejos y se suscitó la necesidad de organizar la vida en común. Las fórmulas más simples y generalizadas consistieron en atribuir el poder civil a un jefe que destacaba como *primus inter pares* , y a asambleas comunitarias que reconocieran las costumbres comunales para que sirvieran de reglas generales de comportamiento y, en fin, en otorgar a determinados individuos la función de resolver controversias como jueces de los conflictos.

Estas tareas, aunque empezaron a especializarse adquiriendo el carácter de permanentes en las sociedades tribales, fueron particulares de cada grupo y tienen más interés para los antropólogos y etnólogos que para los estudiosos de las formas antiguas de gobierno que, con buenas razones, se hacen arrancar de las culturas clásicas de Grecia y Roma. Fue especialmente en Grecia donde nacieron las formas de gobierno influyentes en la cultura política de los siglos posteriores y donde se fundó también la teoría política, inaugurada en la filosofía de Platón y Aristóteles.

La evolución de la sociedad política en Grecia: de la « Edad Oscura» a la época clásica

La antigüedad de estas sociedades políticamente más desarrolladas e históricamente influyentes ha podido ser fijada con relativa precisión a partir de los descubrimientos de Heinrich Schlimann y de Arthur Evans. El primero descubrió la ciudad de Troya en 1870, y la Micenas prehistórica con sus tumbas y el enterramiento y palacio del legendario rey Agamenón,

desvelando así la existencia real de algunos mitos centrales de la *Ilíada* de Homero. Arthur Evans, por su parte, descubrió e investigó en Creta el enorme complejo palacial de Cnosos.

Las investigaciones sobre las sociedades y las culturas minoica y micénica han permitido conocer las formas de gobierno que utilizaron para regirse. La fuente principal para el desarrollo de estas investigaciones fueron las tablillas de barro que descubrió Arthur Evans. En Cnosos halló más de tres mil, escritas en un silabario lineal. Clasificó las tablillas descubiertas distinguiendo entre el sistema de escritura «lineal A» y el «lineal B». Este valioso material se amplió más tarde con las tablillas de «lineal B» encontradas en Pilos, al sudeste del Peloponeso. Michael Ventleys, investigador de la Universidad de Cambridge, descubrió el código para interpretarlas. Sus trabajos se publicaron en 1953. En 1952 se habían encontrado nuevas tablillas de «lineal B» en Pilos, Micenas, Tirinte y Tebas.

Simultáneamente, los arqueólogos descubrieron tumbas y enterramientos, y sobre todo los centros palaciales, que han permitido establecer con bastante meticulosidad el gobierno y administración del reino micénico, desde el siglo XVIII a. C. hasta su destrucción en fechas próximas a 1200 a. C. (Cnosos fue destruida en 1375).

No quedaban muchos residuos políticos de estas formas de administración de las sociedades cuando Grecia entró en la denominada Edad Oscura, que comienza hacia 1150 antes de Cristo. En esta época los grandes centros palaciales habían sido destruidos y se presentaban deshabitados. Asaltos, invasiones extranjeras y revoluciones habían producido una catástrofe cuyas consecuencias se prolongaron durante cuatro siglos. La última etapa de la Edad Oscura, en el siglo VIII a. C., está mucho más iluminada sobre todo por la información contenida en la *Ilíada* y la *Odisea* , los grandes poemas homéricos.

Durante la Edad Oscura primitiva, es decir, a partir de 1150 a. C., la gobernación de la comunidad se conoce a partir de la información encontrada en las tablillas en «lineal B». Presenta aquella una elevada complejidad. El centro gubernativo era un gran palacio, en el que la autoridad máxima la ejercía un *wánax* o rey, al que apoya un jefe militar o *lawagetas* del que, a su vez, depende un séquito que reside en el palacio. En

primer lugar dependen del *lawagetas* los *hequetai* , que gobiernan mediante delegados o jefes de distrito (*korete*), asistidos por un *prokorete* y diversos tipos de funcionarios (*telestai* , *damakoroi* , *opidamioi*).

En las tablillas aparece el título *pasileu* , que era un agente inferior, especie de alcalde de cada una de las ciudades o aldeas, que representaba en ellas al *wánax* , que era el jefe supremo. En el alfabeto griego *pasileu* pasó a ser *basileus* . En los poemas homéricos el *basileus* se describe como jefe político y militar de un ámbito territorial determinado. La palabra *rey* es la que más se aproxima a las descripciones literarias de la figura.

En los años últimos de la Edad Oscura se consolida una forma de gobierno con muy pocas instituciones. Los jefes locales y el caudillo supremo se reunían en un consejo llamado *boulé* , que presidía el *basileus* . Los miembros del *boulé* eran denominados ancianos, aunque no precisamente por su edad, ya que también personajes jóvenes formaban parte del consejo. Decidían por todo el pueblo, pero sus decisiones se presentaban a la asamblea del pueblo, denominada *ágora* , a la que asistían varones en edad de combatir y los ancianos. El *basileus* desempeñaba un papel religioso y judicial en la vida de la comunidad, además de su función de jefe militar y político.

La Edad Oscura se da por concluida, en las clasificaciones de la historia de Grecia, en los años que van del 750 al 700 a. C. La segunda mitad del siglo VIII a. C. se considera el comienzo de la época Arcaica, que llega hasta el 490 a. C. El siglo VIII fue el período en que se inician los grandes movimientos sociales y culturales. Es durante el período de la Grecia Arcaica, así denominada, cuando se expande la forma de gobierno conocida como ciudad estado, que emergió justamente en el siglo VIII . La gran abundancia y diversidad de comunidades y poblaciones existentes en el mundo griego se fueron constituyendo en ciudades estado. Fue la forma de organización social y política más característica hasta la época romana.

Cada una de las ciudades estado establecidas eran zonas geográficas que abarcaban una ciudad y sus territorios adyacentes. El conjunto formaba una entidad política autogobernada. Mantenían el culto colectivo a los mismos dioses y tenían un sistema de gobierno basado en las mismas instituciones.

La capital era el punto central del Estado. La palabra griega *polis* significa «ciudad». Comprendía la capital y todo el territorio adyacente. Los que vivían en zonas rurales también eran *politai* , o miembros de la *polis* ,

en los mismos términos que los habitantes de la ciudad.

La evolución que llevó a establecer un sistema unitario de gobierno para todo este territorio se llamó, en la época, *syn-oikismós* (expresión equivalente a cohabitación, o tener los *oíkoi* , casas o familias, juntos). En la versión españolizada del vocablo se utiliza la palabra *sinecismo* (que no está en el DLE de la RAE). Describe un proceso por el cual cada poblado o aldea de un *demos* aceptó tener un solo centro político. Este proceso se desarrolló de diferentes formas, dependiendo de la amplitud del *demos* y del territorio. Se dieron casos en que el Estado y la ciudad eran entidades casi idénticas, y otros de territorio amplio que, además de la capital, comprendía diversas ciudades y aldeas. El sinecismo no fue operación de un día, sino que se produjo de diferentes maneras a lo largo de un período de tiempo extenso.

Las ciudades-estado dominaron la historia de Grecia entre el 700 y el 400 antes de Cristo. El gobierno de las ciudades-estado primitivas se organizó bajo la influencia de la aristocracia terrateniente que había surgido en el siglo VIII . Fue decisivo el impulso de los *basileís* locales, jefes de las comarcas, ciudades y aldeas del *demos* o comunidad.

Las instituciones de gobierno en el siglo VII eran las siguientes: el cargo de *basileus* supremo o desapareció o redujo notablemente su influencia, y sus funciones se atribuyeron a varios magistrados. El consejo de ancianos incrementó su papel, y el de la asamblea del pueblo disminuyó. Se estableció un gobierno central más poderoso, que permitiera competir con las *poli* s vecinas, pero evitando al mismo tiempo que el *basileus* se convirtiera en una autoridad revestida de poder efectivo. Los aristócratas consiguieron su independencia celebrando pactos de cooperación y subdividiendo las diversas responsabilidades, administrativas, militares, religiosas o judiciales del Estado, entre magistraturas de duración limitada y no hereditarias. Los griegos llamaron a este tipo de gobierno oligarquía (de *olígoi*), que significa «pocos», «minoría». Los oligarcas se llamaban a sí mismos *áristoi* , es decir, «los mejores». Sin embargo, las palabras *oligarchía* y *aristokratía* no aparecen en los textos hasta el siglo V .

Cuando la población y la complejidad de la polis crecieron, se fueron añadiendo nuevos magistrados. A los magistrados supremos se les llamaba *árchön* , palabra que se utilizaba sobre todo en Atenas, o *prytanis* . También *polemarchos* , título que se atribuía al jefe militar. El poder máximo de gobierno correspondía al consejo, formado por los magistrados de mayor

rango, que pasaban al consejo cuando cesaban en sus cargos, ocupando esa posición de forma muy prolongada o vitalicia. Tenía supremacía sobre los magistrados.

Estas formas de gobierno de la época Arcaica fueron cambiando en la medida en que creció el comercio y el desarrollo económico, y emergieron tensiones sociales y revueltas, así como enfrentamientos entre los nuevos ricos y la vieja aristocracia, que basaba en la tierra su poder económico. Aumentó el número de menesterosos y apareció una nueva institución en los siglos VII y VI a. C.: la del tirano. Los *tyrannoi* fueron individuos destacados por su prestigio social, que se pusieron habitualmente al servicio de los menesterosos y lucharon contra los aristócratas detentadores del poder (Ortágoras de Sición, Pisístrato de Atenas, Teágenes de Mégara, Clístenes de Sición, Mirsilio de Mitilene). Otras veces fueron miembros de la propia aristocracia que orientaron sus acciones a la defensa de la clase dominante. Y también hubo tiranos cuya política principal fue el favorecimiento del desarrollo económico. Los tiranos, en general, produjeron una evolución en determinados lugares favorable al robustecimiento de la democracia y la eliminación de los privilegios de la aristocracia.

Se elaboraron normas civiles y penales que contribuyeron a estabilizar el gobierno, como ocurrió con las escritas en tiempos de Dracón, elegido tesmóteta en el 621 a. C., famosas por su severidad, o las que contribuyeron a la gran reforma de Solón (elegido en el 594), mucho más moderada de orientación y recibida con menos aceptación tanto por las clases sociales acomodadas como por los trabajadores.

Pero la tiranía dejó un sustrato especialmente favorable al desarrollo de la democracia a partir de Pisístrato y de las reformas abordadas por Clístenes, y más tarde por Pericles, ya en el siglo V .

En la Atenas del siglo V a. C. la asamblea se reunía al aire libre y era la que fijaba la política. La reunión era en lo alto de la colina llamada Pnix, tanto si hacía calor, como si hacía frío o llovía. Gozaba de gran asistencia en cualquier circunstancia. Al principio se reunía dos veces al año, pero en tiempos de Pericles lo hacía al menos dos veces al mes. Si los problemas eran serios, podían reunirse unos seis mil ciudadanos, que era el quórum necesario para adoptar algunos acuerdos importantes, como el ostracismo.

Hubo muchos organismos de gobierno y administración. En la Atenas clásica existieron un total de setecientos cargos oficiales, la mayor parte de los cuales eran colegiados y tenían un año de duración. Bastantes magistrados, como los arcontes, eran elegidos por sorteo. Al término de su vida, casi todos los ciudadanos varones habían desempeñado en algún momento un cargo público. No existía un ejecutivo supremo; la idea de gobierno de los atenienses se basaba en que la soberanía residía en el pueblo. En tiempos de Pericles ya se denominaba a esta forma de gobierno *dëmokratía* .

Los modelos de gobierno en Roma

No hubo una influencia clara de las instituciones políticas griegas en los sistemas de gobierno adoptados por Roma en los primeros tiempos de su desarrollo. Roma ofreció al mundo una variedad enorme de modelos de gobernación. No existió al principio un concepto de Estado semejante al que se ha utilizado después, a partir de la Edad Media, sino que primó el de comunidad de ciudadanos: *populus romanus* fue la denominación habitual del Estado romano, aunque en los documentos oficiales se solía anteponer el Senado al pueblo (SPQR, *Senatus Populusque Romanus*). La comunidad de ciudadanos se regía, en la época Arcaica, mediante una asamblea (*comitia* , de *com-ire* , reunirse), que decidía sobre las leyes y elegía a los magistrados. Cuando se desarrolló la República, se concibieron diversas formas de agrupar al pueblo: la más antigua de las asambleas eran los comicios por curias (*comitia curiata*). Los ciudadanos, para formar los *comitia curiata* , se agrupaban en curias (*co-viria* , reuniones de hombres). El total de curias era de treinta y cada diez formaban un tercio de la colectividad. Estos tercios, o *tribus* , fueron agrupaciones religiosas con cultos y ministros propios. Los *comitia curiata* en la época republicana sólo tenían funciones religiosas y jurídicas, y se reunían bajo la presidencia del *pontifex maximus* , jefe de la religión del Estado.

Una segunda forma de asamblea popular eran los *comitia centuriata* . Tenían un origen militar, pero se reunían para ejercer funciones de carácter político. Cuando se consolidaron los *comitia centuriata* perdieron su carácter militar y asumieron casi exclusivamente la función de regular el sufragio y los impuestos.

La tercera asamblea popular eran los *comitia tributa* . Se reunían en ella los ciudadanos teniendo en cuenta las circunscripciones en las que vivían, agrupados igual que en las tres fracciones de los *comitia curiata* . Cada una de ellas llevaba el nombre de la tribu. Unas eran tribus *urbanae* , y otras tribus *rusticae* .

En la época más antigua la cúspide del Estado romano la ocupaba un rey, a quien correspondía la jefatura militar y política, y también la representación de la comunidad ante los dioses. Su poder absoluto y magnificencia fue heredado por los magistrados republicanos. Los símbolos externos, como las vestiduras de púrpura, que el magistrado republicano sólo llevaba el día en que se celebraba el triunfo de una campaña victoriosa, la usó el rey diariamente; los maceros (*lictores*), el asiento sobre un estrado (*tribunal*) y la silla *curul* (*sella curulis*) eran también símbolos de poder. El rey no era elegido ni designado por su predecesor, sino revelado por los dioses mediante presagios, especialmente el vuelo de las aves, que se interpretaba por el *pontifex maximus* en presencia de los comicios curiados.

Cuando se estableció la República, al término de la época de la monarquía, se adoptó el sistema de designar magistrados, para un mandato anual, que ejercían el poder político y militar. Los asuntos religiosos se dejaron en manos de los sacerdotes. Desde el primer año de la República (510 a. C.) la magistratura máxima fue dual. Su nombre, según se deduce de la Ley de las XII Tablas, no era el de cónsul sino el de pretor (*praetor* , de *praeire* , ir delante). Le correspondía la coacción legítima, el mando militar y la dirección del Estado.

El contrapeso a los poderes del magistrado se conseguía con la anualidad de su cargo y con la colegialidad, puesto que había más magistrados con las mismas atribuciones. Desde el 397 a. C., con las leyes *Liciniae sextiae* , empezaron a llamarse cónsules. Al lado de los cónsules se implantó, a partir de dichas leyes, un tercer titular del *imperium* , que adoptó la denominación de *praetor* .

Otras magistraturas desde la época Antigua tenían funciones más especializadas y limitadas a un campo de actividad. Por ejemplo los *cuestores* , establecidos para la administración del erario público desde la mitad del siglo V .

El Senado era una institución importante en el sistema político romano, al lado de las asambleas del pueblo y las magistraturas. El *Senatus* (es decir, «consejo de ancianos») existió desde la época monárquica, pero se

transformó progresivamente en un consejo de ex magistrados.

En el último siglo antes de Cristo, el territorio de lo que actualmente conocemos como Italia estuvo dividido en territorio romano (*ager romanus*) y territorio de los aliados (*socii*). La única ciudad del *ager romanus* era Roma, ya que ni los municipios ni las colonias de ciudadanos tuvieron administración propia hasta el final de la República. Las comunidades aliadas tenían sistemas políticos autónomos, con su propio derecho y administración, y se relacionaban con Roma mediante alianzas (*foedera*).

Fuera de Italia, dada la lejanía de las posesiones transmarinas (las más antiguas fueron Sicilia, Córcega, Cerdeña y España), se dividieron en provincias administradas por magistrados ordinarios, cónsules y pretores. Pero, cuando creció el número de provincias, las funciones de los magistrados romanos se habían incrementado mucho y fue imposible que se siguieran ocupando de la administración de las provincias. Hubo de establecerse una administración específica con magistrados que hacían la función del cónsul o del pretor, denominados, en consecuencia, *pro consule, pro praetore* .

Se llegó, por tanto, a organizar el Imperio usando las instituciones del Estado-ciudad, que pronto hubo que reformar en sentido descentralizador reconociendo autonomía administrativa a los municipios y colonias. Prácticas como el cambio anual del gobernador, o situaciones como la difícil defensa de las provincias en los episodios bélicos, determinaron que se designaran mandos especiales con poderes extraordinarios.

Este tipo de situaciones, las luchas por el poder y las reformas sociales intentadas por Tiberio y Cayo Graco (entre los años 133 y 121 a. C.), y otras quiebras del modelo de gobierno existente, desbarataron las relaciones sobre las que estaba basada la República y condujeron al establecimiento del Principado. La necesidad de este cambio era evidente durante el gobierno de César, pero fue C. Octavio el que dio el paso final creando la monarquía romana. El Senado le otorgó el nombre honorífico de Augusto el 27 a.C., año fundacional de la monarquía.

Augusto restableció el orden republicano, es decir, se valió de sus instituciones. Se concibió a sí mismo como primer ciudadano (*prínceps* , de donde viene la palabra *principado*). Y basó en su *auctoritas* o prestigio político, para mantener el orden público y el imperio universal. Se valió de una importante propaganda política, apoyada en literatos como Livio,

Horacio y Virgilio. Y se celebraron los méritos del Principado con construcciones públicas y fiestas que resaltaban las hazañas de Augusto (*res gestae divi Augusti*).

Se mantuvieron los órganos estatales de la República, como las magistraturas, las asambleas del pueblo y el Senado. Augusto y sus sucesores siguieron perteneciendo al Senado como *prínceps Senatus* , manteniendo el simbolismo de los órganos republicanos como titulares de la soberanía.

Más tarde las asambleas populares fueron desapareciendo como realidades políticas, y las magistraturas cambiaron su sentido para convertirse en instrumentos auxiliares del *prínceps.* También se le atribuyó el *imperium proconsulare* , que le valió para ejercer todo el poder sobre las provincias.

La cuestión peor resuelta de la institución del Principado fue la sucesión. La sucesión en la familia del *prínceps* no se compaginaba con la teoría republicana. La elección por el Senado, o la elección por el Ejército, eran también alternativas difícilmente compaginables con la naturaleza de la institución. El problema se fue solucionando de diferentes formas en cada caso concreto y según las épocas: sucesión hereditaria, elección por el Senado y, desde finales del siglo II , casi siempre por decisión del Ejército. Cuando aparecían diversos candidatos, la cuestión se decidía mediante una guerra civil. Desde finales del siglo I d. C., tras el emperador Nerva, se adoptó la costumbre de que el *prínceps* adoptara un colaborador y lo designara como sucesor. Esta fórmula se basaba en la convicción de que la sangre no aseguraba la calidad del descendiente y que designación de un familiar podría beneficiar a un inepto. La práctica de elegir como sucesores a colaboradores inteligentes dio a emperadores tan notables como Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio.

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO SOBRE EL ORIGEN DEL PODER

Los griegos y romanos dejaron a las sociedades posteriores un arsenal de ejemplos de gobierno, para grandes estados y para unidades políticas pequeñas, basadas en oligarquías o en la democracia, para gobernar imperios o para sostener tiranías. Platón y Aristóteles crearon el pensamiento político analizando los modelos existentes en su tiempo,

especialmente los vicios de las ciudades estado. De las formas ideales de gobierno, la clasificación de sus formas y exigencias que deben cumplir los gobernantes, tratan sobre todo la *República* y *Las Leyes* del primero y la *Política* y *Las Leyes* del Estagirita.

Cuando muere Aristóteles, en el 322 a. C., termina una época, pero el pensamiento político de los siglos sucesivos quedó vinculado a su obra y a la de Platón, que continuaron siendo la referencia de toda la filosofía y teoría política de los siglos sucesivos. No obstante esta continuidad, los pensadores ulteriores acogieron una importante transformación sobre el papel del hombre en el mundo y la organización de las comunidades políticas: crearon la idea del derecho natural, un orden trascendente a los hombres que debería ordenar sus conductas e inspirar la organización de la sociedad.

La referencia a un orden trascendente estaba en algunas obras de Platón, como la *República* y, muy especialmente, el diálogo *Timeo.* Entre las orientaciones de la filosofía helenística que sigue a los grandes fundadores, fue la de los estoicos la más prestigiosa de las escuelas atenienses, especialmente cuando tomó sus riendas Crisipo, en el último cuarto del siglo III . Contribuyeron decisivamente a establecer la doctrina del orden superpuesto a la decisión humana. En Roma, la más imponente contribución a la consolidación de la doctrina del derecho natural fue la de Cicerón en su *República* y también en el *Hortensio* .

La Patrística encontró en estas obras apoyo para formar sus primeras concepciones sobre las comunidades políticas, incorporando construcciones de los filósofos griegos y romanos pero acomodándolos a los dogmas cristianos. San Agustín escribió en sus *Confesiones* que la lectura del *Hortensio* de Cicerón lo emocionó y cambió su manera de ver la vida.

Esta conexión entre la filosofía política antigua y los principios cristianos fueron el ulterior punto de apoyo de la Escolástica, la imponente creación filosófica que, gracias sobre todo a las obras de santo Tomás, dominó Europa durante varios siglos.

La irrupción del pensamiento cristiano, apoyado en las monumentales construcciones de la filosofía griega, dio lugar a la consolidación del dogma de que la vida de las comunidades políticas debe estar regida por la ley natural o divina. Partiendo de este principio sería fácil sostener que el Papa es el señor de todo el orbe y, en consecuencia, superior en todos los órdenes a los reyes y emperadores. Cuando menos, se asumió que las sociedades

humanas estarían gobernadas de una manera dual, por la autoridad religiosa y la autoridad civil, dos jerarquías gemelas. El papa Gelasio I formuló en el siglo V la «doctrina de las dos espadas», que fue frecuentemente utilizada para dirimir, en caso de discrepancia, qué decisiones deberían obedecerse.

El problema de la separación entre asuntos civiles y religiosos acompañó a la política europea más de diez siglos y los pensadores que se empeñaron en corregir el absolutismo papal, que pretendía el mando superior en todos los asuntos, consiguieron poner en crisis algunas de las teorías escolásticas más elaboradas (Guillermo de Occam, Marsilio de Padua).

Las monarquías europeas medievales se ajustaron a un patrón organizativo semejante y muy simple. La mayor parte de ellas fueron itinerantes, no tenían una sede fija, y se valían de un número muy reducido de auxiliares que ejercían funciones domésticas, al mismo tiempo que las de gobierno que el rey les encomendaba. La organización de los ejércitos dependía de alianzas con la nobleza. Más tarde los acompañantes se integrarían en Consejos del rey, formalizados como tales, cuyo número fue aumentando a medida que crecían las obligaciones de la monarquía.

En los siglos XVII y XVIII las monarquías europeas llegaron a ostentar todo el poder legislativo, ejecutivo y judicial, y pudieron ejercerlos de modo absoluto. La filosofía política escolástica estaba entonces en absoluta decadencia y el iusnaturalismo racionalista primero (Grocio, Pufendorff) y las concepciones contractualistas de grandes escritores políticos como Thomas Hobbes y John Locke, establecen las bases sobre las que se asentarán los gobiernos en los siglos sucesivos. Estas ideas, perfiladas por los filósofos ilustrados (especialmente Rousseau y Montesquieu), se implantarán progresivamente en el mundo tras la independencia de las colonias inglesas en Estados Unidos en 1776 y el triunfo de la Revolución Francesa a partir de 1789.

En esencia los principios triunfadores fueron: que los hombres son libres e iguales y tienen derechos que han de escribirse en Cartas o Declaraciones formales, y que el poder del Estado no puede estar atribuido a un solo hombre, como en los sistemas absolutistas precedentes, sino que debe dividirse, para evitar abusos, atribuyendo separadamente el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial.

Sobre estos dogmas siguen establecidos todos los sistemas políticos democráticos y de derecho doscientos años después.

IV

SOBRE LA POBREZA

JUAN LUIS VIVES Y LAS PRIMERAS REGULACIONES MUNICIPALES DE LA POBREZA EN EL SIGLO XVI

Aunque todavía se mantienen algunas disputas sobre la fecha de nacimiento de Juan Luis Vives, lo más probable es que viniera al mundo en la primavera de 1493. Su familia era judeoconversa o criptojudía. Algunos de sus parientes habían estado en el punto de mira de la Inquisición, que se empleó con ellos sañudamente. Sus ancestros habían pasado por procesos, tormentos, ejecuciones e incautaciones de bienes; represión que también afectó dramáticamente a sus propios padres. Lluís Vives Valeriola, padre de Juan Luis, fue detenido y enviado a una cárcel inquisitorial en 1520; sometido luego a un largo proceso, fue condenado y quemado vivo el 6 de septiembre de 1524. La madre, Blanquina March Almenara, había muerto antes, en 1508, en Llosa de Rams, una pequeña aldea próxima a Xátiva. Pero muchos años después de enterrada, la Inquisición inició, en 1528, un proceso contra su memoria y fama, que acabó en una condena que supuso la incautación de todos los bienes que poseían sus hijas, las hermanas de Juan Luis, y la quema de su efigie en la hoguera. La sentencia es de 21 de diciembre de 1529.

Juan Luis Vives no estaba en España cuando ocurrieron los procesamientos, de su padre en vida y de su madre *post mortem* , fundados ambos en declaraciones y supuestas tendencias judaizantes de los inculpados. Estudió hasta los dieciséis años en el recién inaugurado Estudi General (hoy esta Universidad). Su padre lo envió en 1509 a la Universidad de París, que frecuentaban muchos valencianos en la época. La abandonó tres años después y, desde entonces, su residencia más habitual fue la ciudad de Brujas, en Bélgica. De allí arrancó una impresionante carrera como universitario y humanista: entre 1518 y 1523 enseñó en la Universidad de Lovaina, conoció a Tomás Moro y lo nombraron profesor de Oxford y tutor de la princesa María Tudor. Desde 1523 hasta 1529 compartió sus obligaciones en Oxford con estancias largas en Brujas, donde

se había casado en 1524. R. García Cárcel ha especulado sobre la posibilidad de una visita a Valencia en 1523, pero no parece nada probable que la hiciera. Era razonable que se sintiera inseguro. Es posible incluso, como apuntó Domínguez Ortiz, que trasladara a Desiderio Erasmo su horror por las brutalidades del Santo Oficio, y quizá fuera esta la razón por la que el gran humanista holandés no aceptara la invitación de Cisneros de incorporarse como profesor a la Universidad de Alcalá. Tal vez influyera Vives en aquel abrupto *non placet Hispania* de Erasmo.

En los primeros veinte años del siglo XVI se produjo una gran aceleración de las diferencias sociales entre los ricos y las clases acomodadas, y los menesterosos. En las ciudades alemanas y flamencas que más frecuentó Vives, la vida social, como en el resto de Europa, estaba fuertemente caracterizada por la presencia de auténticas muchedumbres de mendigos callejeros. Los había habido durante toda la Edad Media, pero desde mediados del siglo XV y, sobre todo, a comienzos del XVI , su número se había incrementado extraordinariamente. Formaban una variopinta clase de desarraigados.

No hay muchas estadísticas fiables que permitan concretar el fenómeno de la mendicidad, pero las pocas cifras que los investigadores han manejado son impresionantes. De la situación hay constancia por los libros y hojas volanderas que, ya en la época, describían aquel ambiente inquietante: por ejemplo, el *Narrenschift* (el *Buque de los locos*) de Sebastian Brant, el *Liber vagatorum* , los *Propos rustiques* de Noël du Fail, *Fraternity of vacabondes* de John Awdeli... Muchos estudiosos de nuestro tiempo han consultado esa literatura de época para ofrecer descripciones dramáticas.

Se puede tomar buena cuenta de las conclusiones de los estudiosos de dicho período histórico siguiendo la exposición de Ferdinand Braudel en su impresionante libro *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* . En toda Europa —dice, refiriéndose al período medio y tardío del quinientos— «las ciudades veíanse obligadas a velar por el orden, por su orden, y a desembarazarse, por motivos de higiene pública, de los pobres que en ellas pululaban: los mendigos, los locos, los lisiados reales o fingidos, las gentes sin oficio ni beneficio que se hacinaban en plazas, tabernas y puertas de los conventos que distribuyen sopas. Se les expulsa, pero vuelven o vienen otros a sustituirlos. Las expulsiones, gestos de rabia, nos dan la medida de la impotencia de las ciudades respetables frente a la invasión constante».

Una parte significativa de esta masa de pordioseros la formaban gentes que no tenían impedimentos físicos para el trabajo pero que preferían las calles y los caminos, y vivir de la mendicidad y el robo, o integrarse en la delincuencia organizada. Ser pobre y mendigo era una manera de vivir, tuviera o no una justificación real la pobreza que los mendicantes invocaban.

El incremento exponencial de los pobres, sin más medios para sustentarse que la limosna del prójimo, tuvo desde el siglo XV causas que están bien estudiadas: muchos campesinos habían abandonado sus tierras, obligados por la penuria de las explotaciones, las malas cosechas y los atractivos del incipiente capitalismo que empezaba a desarrollarse en las ciudades. Este proceso de urbanización de grandes masas de habitantes que venían del campo planteó problemas de integración irresolubles; los empleos en las ciudades se obtenían de acuerdo con usos gremiales que nada tenían que ver ni con la cultura ni con las habilidades de los recién llegados. Por otro lado, la ampliación del número de habitantes de las ciudades no corría pareja a la creación de puestos de trabajo; la oferta era sensiblemente menor que la nueva demanda. La situación de desempleo de los potenciales trabajadores libres no era tampoco paliada por ningún sistema asistencial: las entidades que prestaban auxilios elementales estaban en manos de cofradías, hermandades o parroquias y resultaban impenetrables para los necesitados no conocidos, sin relación anterior con las mismas.

Esta situación generalizada se agravó más a partir de 1520 debido a las malas cosechas sucesivas, que atrajeron hacia las ciudades nuevas oleadas de desocupados. La forma dominante de atender la mendicidad era la limosna individual que reclamaban los mendigos por las calles, en las casas o formando filas apretadas para recibir a los vecinos a la entrada de las iglesias. Existían algunos establecimientos hospitalarios dotados por monasterios, parroquias u otras instituciones eclesiásticas, pero no se concebía la asistencia a los pobres como una obligación del Estado.

El empeoramiento del problema de la mendicidad determinó la intervención de los gobiernos locales, que eran los que tenían más cerca la dramática realidad de la pobreza. Fueron pioneras algunas ciudades alemanas, cuyas experiencias se difundieron rápidamente por Francia, Suiza, Italia, España y los demás países europeos.

Intelectualmente, las nuevas políticas fueron impulsadas por los Padres de la Reforma protestante. De sus escritos proceden ideas como la de distinguir entre los pobres verdaderos y los fingidos, no confundir mendicidad y ociosidad, y no resignarse ante la manifiesta decadencia y desestabilidad que implicaba la generalización de la mendicidad. Sus propuestas debían conducir a una nueva legislación que sirviera para resolver el problema de los mendigos reales, y actuara contra los demás desocupados y menesterosos que se consideraban peligrosos para la vida ciudadana.

La reforma de los procedimientos tradicionales de asistencia y las prácticas caritativas medievales debían consistir en la gestión centralizada de los recursos por los regidores de la ciudad o personas designadas por ellos.

Al final del siglo XV ya se habían ejecutado algunas reformas de ese tipo en determinadas ciudades alemanas (por ejemplo, las que fue acordando el Consejo de Augsburgo en 1459, 1491 y 1498). Pero las crisis provocadas por las malas cosechas del año agrícola 1521-1522 apremiaron angustiosamente y obligaron a adoptar medidas más contundentes. La iniciativa más reconocida fue la del Consejo de la ciudad de Nuremberg, que aprobó el 24 de julio de 1522 unas Ordenanzas que serían imitadas, en el mismo año, por Wittemberg, Augsburgo y Altenburg. En el año siguiente, regulaciones parecidas se aprobarían en Estrasburgo, Ratisbona, Leipzig y Breslavia. En 1524 llegó el movimiento reformista a Magdeburgo y Königsberg. Después se extendió a Flandes en 1525, y así sucesivamente a Francia (Dijon fue la primera ciudad que adoptó ordenanzas de pobres con esa inspiración; París y Lyon lo hicieron en 1530). Más tarde a Italia y España. También Inglaterra aprobaría por entonces sus primeras *poors laws* .

Detrás de las ordenanzas nuevas estuvieron, en algunas ciudades pioneras, los Padres de la Reforma. Se reconoce la influencia de Lutero en Witemberg, Nuremberg y Leipzig; de Bucero en Estrasburgo y algunas ciudades inglesas; de Zuinglio y Calvino en localidades suizas.

Las Ordenanzas de Nuremberg, que tuvieron mucha influencia, fueron aprobadas en 1522, según he dicho ya, pero recuperaban otras iniciativas anteriores de la ciudad en cuanto a la organización de la asistencia a los pobres. En el siglo XV se había creado un *Vettelherr* , un funcionario encargado de vigilar a los mendigos, identificarlos y registrarlos. Se

establecieron normas respecto del tiempo máximo de permanencia de los forasteros en la ciudad, y sobre el funcionamiento y uso de los hospitales existentes. Las nuevas Ordenanzas de 1522 asumían evidentemente algunos criterios que Lutero había mantenido en escritos de esa época, como el «Gran sermón de la usura» de 1520 o «A la nobleza cristiana de la nación alemana», que escribió aquel mismo año. Se pronuncia en ellos sobre la mendicidad y apela a la ayuda cristiana a favor de los pobres y menesterosos, pero al mismo tiempo arremete contra los falsos pobres, a los que hay que obligar a trabajar porque son simples holgazanes («como hacen las abejas que matan a los zánganos que no trabajan y comen la miel»). También propuso fórmulas para la gestión administrativa de los recursos que aporten los buenos cristianos.

Asumiendo estas ideas del reformador, el Consejo de Witemberg aprobó en 1521 unas Ordenanzas que establecían una bolsa común (*Ordnung des gemeinen Beutels*) que recogía todas las limosnas (la recaudación se llevaba a cabo colocando la bolsa en la iglesia), que habrían de gestionarse y distribuirse por cuatro personas designadas por el alcalde. Se adquirirían alimentos con cargo a dichos recursos, o también se concedían préstamos.

La citada Ordenanza de Nuremberg de 1522, llamada de la gran limosna (*Ordnung des grossen allmussens*), profundizó en el mismo modelo regulatorio.

Todas las políticas reformistas tuvieron, sin embargo, un contenido coincidente, al menos en los siguientes extremos: centralización de los recursos para que fueran objeto de una gestión común; reducción del predominio de la Iglesia, sustituyéndola por una organización secular y pública de la asistencia, dominada por las instancias municipales; rechazo de la mendicidad y acciones contra los falsos pobres; castigos para vagabundos y ociosos e identificación y registro de los menesterosos verdaderos; creación de algunos establecimientos, especialmente para la educación de menores y reeducación de adultos.

En la medida en que ponían en cuestión el papel de las instituciones católicas, monasterios, fundaciones e iglesias de todo tipo, las políticas locales de pobres podían considerarse incompatibles con los dogmas de la Iglesia católica.

Esta confrontación se sometió a debate, por primera vez, cuando la oleada de las nuevas ordenanzas llegó a Flandes. En 1525 se aprobaron las Ordenanzas de Ypres, que acogían todos los indicados enunciados. Pocos años después, en 1530, dichas normas fueron objeto de una denuncia que sostenía que, al prohibir la mendicidad y las limosnas, centralizándose la gestión de los recursos, se estaban aplicando principios luteranos condenados por la Iglesia católica. Se elevó una consulta a la Universidad de la Sorbona para que respondiese al dilema. La Facultad de Teología se pronunció en enero de 1531 en favor de las Ordenanzas, que consideró «piadosas y saludables».

El emperador debió tener en cuenta esas Ordenanzas y el debate que habían suscitado para animarse a fijar algunas reglas generales y comunes con las que homologar el contenido de las normas, que las ciudades estaban aprobando sin atenerse a ningún patrón común, con el consiguiente riesgo de que faltara ponderación y sobrara el extremismo en algunos lugares.

Carlos V aprobó, el 6 de octubre de 1531, durante su estancia en Gante, unas Ordenanzas, sin duda inspiradas en las regulaciones holandesas de la época, como evidencia su contenido. Su artículo IX establecía que «la experiencia enseña que, si se permite a todos, sin distinción, mendigar y pedir ayudas, se provocarán muchos errores e infracciones, ya que los intelectos se dedicarán entonces al ocio, que es el origen de todo mal... y en consecuencia se dedicarán a una vida maliciosa y pervertida...».

Para evitarlo se prescriben diversas medidas cuyo origen resulta fácilmente reconocible: prohíbe la mendicidad pública en las calles, plazas e iglesias, y en las casas, bajo pena de prisión. Se excluyen de la prohibición las órdenes mendicantes, los prisioneros y los leprosos. A los peregrinos se les permite el descanso en los hospitales situados a lo largo de las calzadas, pero por una noche. Recomienda la unificación de todas las instituciones de caridad en un fondo común, administrado por personas elegidas. Las limosnas individuales deben entregarse en una bolsa depositada en las iglesias, de cuya administración se ocuparán comisiones nombradas a tal efecto, que se encargarán también de la identificación de los pobres, su registro y la distribución de los recursos de acuerdo con las necesidades de cada cual. Favorecía, en fin, la Ordenanza imperial la política de centralización de la asistencia a escala local bajo el control último de las autoridades administrativas.

Juan Luis Vives estaba viviendo directamente el problema de la pobreza en las ciudades europeas, y era buen conocedor, como humanista próximo en ideas a Erasmo y Tomás Moro, de las iniciativas reformistas. Compartía también muchas de las críticas de los luteranos contra el lujo, el gusto por la ostentación y la riqueza, y las costumbres mundanas de las jerarquías eclesiásticas y de no pocos monasterios. En Brujas, donde residió largos períodos de tiempo, la cuestión de la pobreza se manifestaba vivamente, tanto por la proximidad de las ideas reformistas como por el desconcierto de las ciudades ante el desquiciamiento de la mendicidad.

Algunas iniciativas de Vives respecto de estos problemas sociales arrancan de 1523, pero su obra decisiva, que tendría una gran influencia en toda Europa, es *De subventione pauperum* , y fue escrita en 1526, seguramente conociendo ya la famosa Ordenanza de Ypres.

Luis Vives tenía que acomodarse, al escribir su obra, a un equilibrio difícil: su pensamiento sobre el problema de la mendicidad y cómo atajarlo era básicamente coincidente con el que habían expuesto los reformistas que estaban escribiendo y actuando con una libertad de la que no disponía un humanista como él, crítico, desde luego, con las desviaciones de los ideales evangélicos en los que incurrían la Iglesia católica, sus jerarquías y ministros, pero leal a la institución y contrario a la ruptura a la que conducía la intransigencia de Lutero y sus seguidores. Estaba al corriente de sus riesgos porque en alguna ocasión le llegó la noticia de que determinado obispo había considerado que sus ideas eran marcadamente luteranas.

No obstante lo cual, las propuestas que expuso en *De subventione pauperum* se separaron de las formas tradicionales de la práctica de la caridad, orientándolas hacia la municipalización y burocratización de la asistencia social.

La radicalidad de su posición es consecuente con la gravísima situación que describe en su *De subventione pauperum* . Se muestra horrorizado por la imagen que ofrecen las ciudades y los abusos de la mendicidad, la holgazanería adueñada de sus calles, los pillos y avisados delinquiendo sin freno, los enfermos, lisiados y llagados haciendo exhibiciones impúdicas de su cuerpo y aún agrandando las marcas de su degeneración, los niños sin futuro, imitando las formas de vivir de sus padres, las enfermedades contagiándose por doquier, la suciedad

invadiéndolo todo, los harapientos en escuadrón, formando muchedumbres en las puertas de las iglesias, provocando roces peligrosos con la feligresía; y además, alcahuetas, truhanes, hechiceras, pícaros, ninfas, izas y un incontable número de vagamundos. «En verdad —concluye Vives— es cosa vergonzosa para nosotros los cristianos, a quien ninguna cosa tanto se nos encarga como la caridad, y sólo ella creo que se nos encarga, consentir que entre nosotros haya a cada paso tantos pobres y mendigantes».

Partiendo de esta realidad, las medidas que aconseja se inscriben en la misma línea de las más avanzadas que se estaban implantando en las ciudades europeas. Siguiendo la exposición de *De subventione pauperum* , se resumen en lo siguiente:

Lo más principal es aclarar la situación de la pobreza. Verificar quiénes están en los «hospitales» (así llama Vives, y lo aclara en su texto, a los establecimientos donde se mantienen enfermos, se crían niños, viven los ciegos y otros menesterosos). Hay que vigilar que se cumpla la voluntad del fundador, para lo cual deberían ser visitados por dos varones, designados con esta finalidad, y un notario, para que describan lo que allí pasa y la utilización que se está dando a las rentas. También han de comprobarse, a través de delegados municipales, los pobres que existen en cada parroquia, examinando la realidad de su pobreza y acordando separar terminantemente del colectivo de los menesterosos necesitados aquellas gentes «pamperdidas» que están sanas y pueden trabajar. Los delegados municipales deben tener poder bastante para obligar a los individuos a someterse a estos exámenes e incluso para encarcelar a los que se resisten a sus órdenes. Este tipo de planteamientos también se corresponde con algunas experiencias municipales inglesas, que Vives conoce por su larga estancia en el país, como las de los *overseers of the poors* . Tales verificaciones han de conducir a distinguir mendigos verdaderos y falsos, a registrar e identificar a aquellos y poner a trabajar a los segundos, ya que toda la nueva política a desarrollar se tiene que acomodar al principio esencial de que «cada uno coma su pan adquirido por su trabajo». Las excepciones a esta regla sólo deben comprender a los que verdaderamente están en situación de necesidad. Y entre éstos también habrá que establecer clasificaciones para adecuar a la particularidad de cada caso el tipo de asistencia a prestar. Unos requerirán alojamiento en los hospitales, para sacarlos de la calle y atender sus dolencias, y otros ayudas alimenticias o espirituales.

En conclusión: identificación de los pobres, estén asilados en hospitales o en sus casas; separación de la caterva de los holgazanes. Los sanos y forasteros deben regresar a sus pueblos de origen. A los sanos de la localidad hay que proponerles si saben algún oficio para el que puedan valer, y obligarles a trabajar. Si son pobres por haber dilapidado sus bienes en vicios como el juego, la prostitución, el lujo o la gula, debe dárseles trabajos más desagradables y comida más escasa. Nadie debe vivir sin trabajar. Y, en fin, todas estas tareas se burocratizan, separándose del control tradicional de la Iglesia, atribuyéndolas a los regidores locales, con lo que las políticas de asistencia, de acuerdo con las propuestas de Luis Vives, deben ser municipalizadas.

La influencia de *De subventione pauperum* se proyectó más allá del siglo XVI , aunque la aplicación efectiva de sus recomendaciones dejaba muchos huecos y acumuló bastantes fracasos en la práctica. Desde luego no arrasó las costumbres establecidas, ni condujo a que la Iglesia católica abandonara su posición dominante en materia de asistencia social. Sin embargo, tanto durante el resto del siglo XVI como en los dos siguientes, se tuvieron muy en cuenta sus consideraciones y planteamientos para basar en ellos nuevas propuestas reformadoras.

La situación en España: política de pobres en el XVI

El problema de la pobreza en las ciudades españolas, transcurridas las primeras décadas del siglo XVI , llegaría a ser mucho más angustioso que en cualquier otro lugar de Europa. La razón es que la España imperial empezó a atraer a masas de sujetos de otros lugares del continente por las oportunidades de trabajo, o de vivir ociosos pero mantenidos, que suponían las entradas de riquezas procedentes del Nuevo Continente. Los salarios también eran mejores que en el resto de Europa. Pero la mayor parte de estos inmigrantes se transformaron en vagabundos y fueron pasto inmediato de las crisis de las cosechas y de los abastecimientos. Estas circunstancias añadieron razones para que las Cortes de diversas ciudades de los reinos peninsulares solicitaran medidas para el control de la mendicidad. Muchas de ellas fueron coincidentes en el tiempo con las iniciativas de otras ciudades europeas. Una vez publicada la obra de Vives, también trataron de acomodarse a sus ideas. Peticiones de este tipo formularon las Cortes de Valladolid en 1527, de Toledo en 1525 o de Madrid en 1528.

Pero las regulaciones nuevas serán más apremiantes, años más tarde, con las crisis agrícolas que se suceden en los años 1538 y 1540. Este último año el cardenal Tavera, primado de Toledo, escribió al emperador dándole cuenta de la gravedad de la situación. Proponía la adopción de medidas que fueron aprobadas en el mismo año de 1540 (la firma del emperador es de varios meses después). La norma está recogida en el Título XXXIX de la Novísima Recopilación, como Ley de 24 de agosto de 1590.

El texto legal era, como había ocurrido con el Edicto imperial de 1531, una norma que fijaba principios y regulaciones generales que habrían de pasar a integrarse en las ordenanzas municipales que fueran acogiendo la reforma de la asistencia a los pobres.

Antes y después de la regulación general que acabo de describir, se estaba llevando a cabo una reprogramación de la acción social sobre la base de las mismas pautas indicadas u otras tomadas del libro de Vives o de las experiencias europeas. Las Ordenanzas locales más importantes, por sus repercusiones, fueron las aprobadas en Zamora. Aunque hay versiones más primitivas, que proceden de 1522, en 1545 se introdujeron algunas modificaciones que imitarían enseguida Salamanca y Valladolid.

Las Ordenanzas de Zamora añadían al acervo general la prohibición de mendicidad y la creación de una caja común para la asistencia de los pobres en sus casas. Recibirían una ayuda semanal en metálico, de cuantía variable según su situación, y dependiendo de que se tratara de un hombre, una mujer o un niño. Se obligaba a trabajar a todos los vagabundos y ociosos útiles. La asistencia benéfica sólo se prestaba a los pobres del lugar. A los transeúntes se les asistía con lo imprescindible para que continuaran el camino. La obtención de ayudas estaba condicionada a la confesión y comunión del indigente. La financiación de estos servicios, en fin, se llevaba a cabo con los recursos procedentes de una suscripción «pública y voluntaria» de lo que cada uno pudiera dar semanalmente. Los recursos no fluyeron en abundancia por este procedimiento, de modo que se complementaban con limosnas «secretas» que se recogían en los cepillos de las iglesias. La gestión y supervisión de los recursos dependía de una comisión formada por ocho miembros, que se renovaban cada seis semanas. Dos eclesiásticos, dos regidores del municipio, dos nobles y dos del estado llano.

El debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles

Muchas otras disposiciones, generales o locales, fueron dictadas a lo largo del siglo XVI . Aunque no introdujeron planteamientos esencialmente distintos, sí desarrollaron en ocasiones experiencias particulares y localizadas que presentaban alguna singularidad.

Pero no se acalló el debate sobre las consecuencias de las tendencias secularizadoras que llevaban consigo el ideario de Vives y las reformas ejecutadas. Estaba en juego la pérdida por parte de la Iglesia católica del control sobre las acciones asistenciales y sobre las instituciones que las prestaban. Además, el intervencionismo público, que era creciente, imponía a los sujetos privados fuertes restricciones en su libertad de movimientos y en la autonomía de su voluntad para vivir la vida como deseasen.

Esta última cuestión fue abordada en el interesante debate mantenido por Domingo de Soto y Juan de Robles, tomando como pretexto las Ordenanzas de Zamora. Ambos contendientes dialécticos expusieron sus opiniones incitados, al parecer, por el cardenal Tavera, que tenía interés en oír opiniones teológicas sobre la compatibilidad de la burocratización de la asistencia con los mandatos de las Escrituras, y también con la libertad personal de los afectados.

Domingo de Soto fue uno de los más grandes teólogos de la Escuela de Salamanca, discípulo de Vitoria y brillante disputador, constructor teórico, en sus escritos, de una doctrina de los derechos individuales influyente en el Derecho europeo de su tiempo. Su escrito sobre las políticas de pobres está orientado a establecer los límites con que deben actuar los poderes públicos cuando adoptan decisiones que restringen la libertad personal. Un asunto de permanente vigencia para el Derecho. Juan de Robles no se plantea estas cuestiones, sino que se limita a valorar la importancia de la nueva ordenación de las ayudas a los pobres y las ventajas de la intervención pública en la administración y gestión de las políticas correspondientes.

Desarrolló Soto su argumentación del siguiente modo: después de explicar los precedentes medievales y el contenido de las actuaciones asistenciales hasta 1540, analiza las que han venido implantándose desde esa fecha. Se sitúa inmediatamente en defensa del pobre. Frente a la estigmatización y condena de la pobreza, el dominico sostiene que el pobre es un elemento estable en la sociedad, que no resulta posible erradicar. Asume y comparte la distinción entre pobres reales y fingidos, niega toda legitimidad a la conducta de estos y postula, como todos los hombres sensatos de su época, la identificación, control y corrección de los mismos.

Sin embargo, no se muestra nada conforme con la discriminación entre pobres del lugar y forasteros. Esta separación, dice, no se corresponde con la naturaleza de las cosas y no tiene ningún sentido que se expulse a un pobre forastero si es verdaderamente pobre. Tampoco comparte las decisiones conducentes a la eliminación de la limosna particular y callejera. Cree, desde luego, improcedente distinguir entre el pobre de la localidad y el que no lo es. Le parece incorrecto moralmente castigar por pedir limosna, porque hacerlo, cuando existe necesidad, no puede considerarse un crimen. Una redistribución razonable de la riqueza (recordando, pero sin tratar de reimplantar, la comunidad de bienes de los cristianos primitivos) tendría que considerar ámbitos espaciales más amplios que los de una ciudad, porque es palmario que no todas las tierras son iguales en riqueza, ni habitan en ellas cantidades equivalentes de pobres.

La nueva legislación, en opinión de Domingo de Soto, trata sin afecto y con injusticia a los pobres. Se los abruma con muchas normas. Se queja de que el pobre queda «sitiado y cercado de leyes» (Deliberación, 16 r). Y todo ello para reprimir situaciones que, a veces, son inventadas por los ricos sólo para proteger sus riquezas.

Algunas decisiones que se adoptan en los exámenes de pobres no siguen criterios razonables y, además, imponen restricciones a la mendicidad que no tienen sentido. El único requisito que debe establecerse para que alguien pueda actuar como pobre es que esté en situación de mendicidad que le determine a pedir limosna. Añadir otras condiciones, como la de confesarse previamente, resulta atentatorio contra la libertad personal. Además esta clase de exámenes de pobres debe mantenerse en estricto secreto. En definitiva, resulta de su obra, frente a la burocratización e intervención administrativa en el control de la pobreza, una defensa del derecho a dar limosna y de la libertad de mendigar.

Las posiciones que, por su parte, mantiene Juan de Robles en su escrito tienen el siguiente desarrollo:

Dedica la parte primera de la obra a la defensa de las Ordenanzas de Zamora, en la segunda contesta las razones de Soto y en la tercera elogia las reformas zamoranas.

Las Ordenanzas de Zamora pretenden, según ve Robles la cuestión, el control de la mendicidad; pero también, a medio plazo, su supresión. Los pobres deben ser atendidos por las instituciones públicas y eclesiásticas sin que necesiten mendigar. Los que sean válidos para el trabajo deben trabajar

sin excusa, porque hacerlo es un deber, como enseñan los textos sagrados mejor conocidos: «Con el sudor de tu frente comerás tu pan», dice el Génesis 3. La confianza en el valor taumatúrgico del trabajo es, en el escrito de Robles, plena. Cree que trabajando se arreglan todas las necesidades sin pararse a pensar en si pueden conseguir trabajo todos los que no lo tienen, si la retribución será justa, si será suficiente para atender las necesidades de la vida del trabajador, y cuestiones similares que, sin embargo, no aparecerían en la literatura social hasta tres siglos después.

Defiende la gestión burocrática de la asistencia que, en el modelo de Zamora, quedó atribuida a ocho personas, con cargos renovables cada seis meses, designadas mediante elección popular.

Los críticos de este modelo no tienen en cuenta, opina Robles, las ventajas que ha traído consigo. Frente a quienes sostenían que los pobres forman parte inesquivable de la estructura social de cada ciudad, aseverando, como Soto, que una Semana Santa sin pobres era como una fiesta sin música, Robles afirma tajante que el vocerío de los pobres no ablanda los corazones de los cristianos y que, en las fiestas religiosas, mejor es el silencio que no la presencia vociferante de los mendigos.

Justifica asimismo las medidas represivas, pero también son razonables otras menores de restricción de libertad que conllevan las nuevas políticas, porque se establecen en beneficio del interés general.

Atribuye, en fin, Juan de Robles, a las Ordenanzas de Zamora muchos progresos de la sociedad local y ventajas; cuenta entre ellos: la evitación de los perjuicios causados por los mendigos, contagiando con su ociosidad a muchos niños; la reducción de enfermedades y vicios; la minoración de las medidas represivas severas, ya que los pueblos se han librado del desconcierto e inseguridad que acompañaba al vagabundeo de tantas gentes y tan continuo; el aumento de los trabajadores y de los que se dedican a oficios de modo estable; se han erradicado prácticas que hacían pesar sobre la ciudad una inmundicia inaguantable, y se han evitado las frecuentes simulaciones, perpetradas vistiéndose con harapos, provocándose mutilaciones o heridas, para estimular la limosna; las ayudas voluntariamente otorgadas son mejor solución que las arrancadas por los mendigos callejeros a voces; y se ha evitado que los hospitales sean ocupados por vagabundos que no precisan asistencia.

No cambiaron mucho ni las ideologías ni los remedios asistenciales de cómo quedaron expuestas en *De subventione pauperum* de Vives, aunque sí, como dije antes, a lo largo de los siglos XVI y XVII aparecieron escritos y propuestas enriquecedores. Por ejemplo, las de Miguel de Giginta y las de Cristóbal Pérez de Herrera.

FRACASOS DE LAS POLÍTICAS RENACENTISTAS

Señalaré ahora, sin que sea preciso seguir al hilo las obras que suceden a las de Vives y otros escritores, que a lo largo del siglo XVII son muchos los autores que se animan a descubrir los mismos problemas, criticar la desidia de las autoridades y los fracasos de muchos programas de reformas iniciados, y reclaman cambios en las políticas sociales. En todas estas obras hay propuestas y meditaciones sobre el problema de la pobreza, arraigado en las ciudades en términos que, en los años de carestía, resultan dramáticos.

En contraste con los escritos del siglo XVI , estos nuevos autores orientan sus obras a explicar el problema en términos económicos. Son causas económicas las que provocan estas situaciones y dificultan su solución. En especial, el creciente abandono de una agricultura marginal incapaz de dar sustento a las familias que se dedican a ella; el consiguiente proceso de urbanización y la no acogida y el extrañamiento de las masas de nuevos habitantes, para los que la ciudad y sus estructuras sociales no tienen sitio. Y, además, como problema nuevo, la abundancia en el país de plata y otras mercancías americanas que atraen vagabundos de toda Europa. Acuden al olor del dinero, pero la mayoría no consigue trabajos dignos y termina engrosando la tropa de los mendigos.

En la literatura de la época esta afluencia de gentes sin oficio ni recursos para subsistir se convierte en un argumento repetido que ilustra bien cómo la pobreza, la marginación y la vagancia ocupan cada vez más espacio. Es recurrente en la literatura de finales de XVI y de todo el XVII el asunto de la mendicidad, de la vida y milagros de embusteros, vagabundos, pícaros y malentretenidos, de sus aventuras y artimañas. Las que tuvieron más éxito fueron las comprendidas en novelas picarescas como el Lazarillo o el Guzmán de Alfarache, pero la tipología humana fue de una riqueza enorme.

De los gitanos deambulando por los campos, siempre huidizos y con sus ordenamientos particulares, también se ocupan muchos textos del seiscientos. Y con no menos repetición, de los soldados licenciados que se sumaban al enjambre de las clases sin oficio ni beneficio, pero con más ruido, mayor provocación, peligro social e incomodidad, porque eran, por lo general, grandes fanfarrones. Llegaban a las ciudades para buscar empleo, especialmente si estaban cerca de la corte, pero terminaban también en el pelotón de los marginales.

Se añadían a esa muchedumbre los extranjeros, movidos por la llamada de la plata española, que deambulaban por las ciudades y terminaban, muchos de ellos, simulando que eran peregrinos, en las puertas de los conventos o entregados a la mendicidad.

Creación de establecimientos especializados y otras políticas de la Ilustración

La identificación de los problemas que tenía la sociedad urbana desde el siglo XVI estaba razonablemente concluida, pero las medidas recomendadas por los reformistas y pensadores, y aplicadas por los gobiernos municipales con el refuerzo de una legislación estatal de creciente importancia, no habían producido los frutos esperados.

La Ilustración hubo de enfrentarse con la cuestión, que seguía viva y sin resolver, y volvió a aplicar algunos de los principios ya clásicos de la política antimendicidad, aunque tratando de corregir las desviaciones.

En general, los ilustrados consideraron que las subvenciones a los mendigos y su internamiento en centros especializados no habían servido para erradicar la mendicidad sino para fomentarla más. La orientación política dominante para ellos debía ser el fortalecimiento de la obligación de trabajar. Los que se resistieran a asumirla debían ser compelidos y forzados porque su posición de vagancia era socialmente inasumible. Empieza a insistirse entonces en la denominación simple de *vagos* , que es una palabra que tendrá acogida inmediata en la legislación y valdrá para designar a quienes habían hecho de la pillería, la delincuencia y la mendicidad injustificada su modo de vida.

La nueva política exigía que todos los tipos humanos, pobres reales o simples vagabundos, fueran recogidos en establecimientos idóneos. Los pobres irían a hospicios donde se les clasificaría en razón a la edad, sexo,

condición física y actitud, dando a cada uno seguidamente el tratamiento adecuado. Dependiendo de las circunstancias, los hospicios actuaban como centros educativos, talleres de aprendizaje, o como correccionales; y todo en el mismo establecimiento, que habría de contar con las dependencias especializadas que fueran necesarias.

La acumulación de funciones de tan diverso jaez fue, precisamente, una de las cuestiones más debatidas por los pensadores y políticos ilustrados. Las posiciones se dividieron entre quienes alababan las ventajas de la concentración de todas las tareas en un único hospicio u hospital general, y los que postulaban la especialización en establecimientos separados.

También la cuestión de la financiación estuvo sobre el tapete del ochocientos. En general, se reprobó la mendicidad callejera y la práctica de la limosna particular, y se postuló la centralización y gestión de los recursos en los hospicios, ya vinieran aquellos de la Iglesia, los particulares u otras organizaciones.

Casi todos los ilustrados relevantes se pronunciaron sobre estas cuestiones, pero los textos más destacados fueron los de Bernardo Ward, Campomanes, Cabarrús y Jovellanos.

Bernardo Ward propuso, a la Sociedad de Amigos del País de Asturias, que se recogiera en los hospicios a los huérfanos e hijos de pobres, muchachas y mujeres, ancianos y achacosos, que no tuvieran medios. Que se acogieran también los vagos y deambulantes sin oficio digno, pero para enseñarles y cuidarlos, y, en cuanto estuvieran en condiciones, afectarlos a las tropas. La cuestión de la vagancia se considera un problema económico para el país. Superarlo era algo imprescindible para que la industria progrese; era necesario que «los holgazanes y vagabundos sean útiles al Estado».

Campomanes se refirió al problema de la asistencia a los pobres en algunas de sus obras. Creía don Pedro Rodríguez que los hospicios eran la pieza clave del sistema asistencial porque servirían para educar a los internos y poderse emplear con libertad, corrigiendo a los recalcitrantes.

Cabarrús fue, entre los ilustrados, quien mantuvo ideas y propuso soluciones más radicales, entendiendo que la solución del problema era imprescindible para la prosperidad general. No estuvo nada conforme con los internamientos en hospicios. Sostuvo al respecto: «Yo veo nuestros hospicios con los mismos inconvenientes que nuestros hospitales y con

resultas todavía más horribles. En nuestros hospitales se los degrada y se los pervierte». Por estas razones prefiere la asistencia en los domicilios y proclama la superioridad de la asistencia familiar. Este contraste le lleva a proponer «reducir los hospitales a lo meramente preciso, después de haber apurado todos los medios de evitarlo, y poner exclusivamente en los brazos de la piedad a aquellos pobres a los cuales la naturaleza o la amistad niegan los suyos». También, en consecuencia, reduce al máximo el concepto de pobre, que sólo aplica a los que no pueden trabajar; aunque aclara que incluye «todos los géneros de pobreza: a la imbecilidad de la infancia o de la decrepitud, de la salud, del sexo y a la falta de trabajo periódica u ocasional».

Jovellanos es, frente a Cabarrús, partidario seguro de los hospicios, pero haciendo hincapié en que era necesario reformarlos para evitar el hacinamiento y promiscuidad de los acogidos en ellos. El ambiente era, a su juicio, muy negativo para la salud porque favorecía el contagio de enfermedades. También eran centros de perversión porque allí se amontonaban niños expósitos, vagos y ociosos, disminuidos, enfermos, ancianos y «mujeres de vida libre y estragada». Por todo ello ataca la concepción del Hospital General, que presta sus servicios en un único edificio, y propone a cambio su reparto en siete unidades distintas donde podían alojarse separadamente, primero, los niños expósitos; segundo, las niñas huérfanas; tercero, los niños huérfanos, díscolos y desamparados; cuarto, los pobres ancianos; quinto, los pobres robustos, vagos o delincuentes; sexto, las mujeres de vida disoluta, y séptimo, las mujeres impedidas y ancianas.

Los memoriales e informes sobre la mendicidad no dejaron de aparecer a lo largo de todo el siglo, aunque sus argumentos son habitualmente repetitivos.

En general, los propósitos reformistas ilustrados fueron más bienintencionados que efectivos. Muchas realizaciones, que se basaban en las ideas de los pensadores más admirados, fracasaron, casi siempre por la resistencia al cambio y los intereses creados, y, más especialmente, por la escasez de recursos para ejecutarlas.

Pero a finales del siglo XVIII , y gracias a los nuevos enfoques, se sentó una nueva concepción de las políticas de pobreza que presentaba importantes variaciones sobre las ideas dominantes desde primeros del siglo XVI . Se conservó, de estas últimas, la preocupación por la inseguridad que

provocaban las masas de mendigos y vagabundos, pero la Ilustración enfocó el antipauperismo como un problema económico, cuya resolución era imprescindible para asegurar el progreso y la buena ordenación de la economía. En consecuencia, el Estado debía evitar estas prácticas antisociales e imponer la incorporación de los vagos al mercado de trabajo, o asignarles destinos militares forzosos.

En general, pese a todas estas paternales preocupaciones de escritores y políticos, los hospicios debieron presentar, durante casi toda su historia pero desde luego también a finales del XVIII , una situación deplorable. Cabarrús, que, como ya se ha notado, no se mostró partidario del internamiento y prefirió la asistencia domiciliaria, expresó agriamente sus razones contra los hospicios y otros establecimientos de su clase: «Hospitales Generales, Hospicios y Casas de Expósitos, Casas de Misericordia y Lactancia, son lugares donde la gente va a morir. Son focos de contaminación y de falta de humanidad. Enfermedades contagiosas se mezclan con infantes y personas sanas. ¿Qué caridad pudo jamás la tiranía más ingeniosa y más intensamente combinada reunir en tan corto espacio más insultos a la humanidad? Nos encontramos ante un problema de organización, saneamiento y distribución de las estancias, a las que hay que añadir que rara es la institución que posee suficientes medios económicos para cubrir sus necesidades».

LA MUNICIPALIZACIÓN DE LOS SERVICIOS ASISTENCIALES EN EL PRIMER CONSTITUCIONALISMO

El constitucionalismo trató de dar un giro a la cuestión asistencial profundizando en la misma tendencia que habían abierto los reformistas ilustrados: convertir la asistencia a los necesitados en una responsabilidad pública, a cargo de las administraciones públicas y financiada principalmente con recursos públicos.

La Francia revolucionaria había asumido ese giro en sus primeros documentos constitucionales. El artículo 21 de la Declaración de Derechos de 24 de junio de 1793 (rectificando en esto a la anterior de 1789) estableció que los *secours publics* son una deuda sagrada, y que la sociedad debe asegurar la subsistencia de los ciudadanos desafortunados «bien procurándoles trabajo, bien asegurando los medios de subsistencia a aquellos que no están en condiciones de trabajar». El Decreto de 19-24 de

marzo de 1793 fue la primera norma aprobada, en materia de asistencia, que recogía la nueva ideología. Jean Baptiste Bo, representante de Aveyron, fue el ponente. Aplicando al problema asistencial el principio de igualdad, proyectó un reparto de las ayudas asistenciales «dans une proportion exacte et suivant les règles de l'égalité la plus parfaite qui puisse être atteinte». El cambio de responsabilidad está recogido en el artículo 5 del Decreto: puesto que la asistencia es una «deuda nacional», se venderían todos los bienes de los hospitales, fundaciones y dotaciones existentes. Y a continuación fijaba las bases de la nueva organización de los «socorros»: «1. Que toda persona tiene derecho a su sostenimiento por medio del trabajo si está capacitada para ello, y si no lo está tiene derecho a socorros gratuitos. 2. Que el cuidado de velar por la subsistencia del pobre es una obligación nacional».

Las reformas sucesivas no condujeron, sin embargo, a la nacionalización de la asistencia, que, a la postre, no se consideró viable, por lo que se optó por la municipalización que, en definitiva, era la dirección que había apuntado la secularización y publificación desde el siglo XVI . La Ley de 16 vendimiario del año 5 (5 de octubre de 1796) atribuyó a los municipios el control de los hospitales y hospicios. La gestión financiera correspondería a una comisión nombrada y controlada por los regidores de la ciudad.

En España el problema de la pobreza se aborda por los constituyentes gaditanos en el mismo sentido en el que lo habían hecho los franceses: transformando la asistencia social, para cuyas prestaciones acaba consolidándose la denominación de beneficencia, en una responsabilidad pública, que se confiará a los ayuntamientos.

Los diputados mostraron absoluta firmeza en esa idea, que debería implicar la definitiva sustitución de la Iglesia en la prestación de servicios asistenciales. Fue concluyente, a este respecto, el conde de Toreno: «Ya está bien de limosnas. Ya está bien de hospicios, hospitales y demás instituciones al borde de la miseria. Hay que poner fin a esa caridad de mano abierta y que sea el Gobierno quien se encargue del control y gobierno de la asistencia».

El debate concluyó llevando al artículo 321 de la Constitución la publificación definitiva de la asistencia, convirtiéndola en un servicio público municipal. Decía el precepto: «Estará a cargo de los ayuntamientos el cuidado de los hospitales, hospicios, casas de expósitos y demás establecimientos de beneficencia bajo las reglas que se prescriban».

La inmediata Instrucción para el gobierno económico y político de las provincias, de 23 de junio de 1813, precisará con detalle las atribuciones municipales fijadas en la Constitución. «Cuidará el ayuntamiento —prescribía el artículo VII— de los hospitales y casas de expósitos o de beneficencia, que se mantengan de los fondos del común del pueblo, baxo las reglas que para ello estuviesen dadas o se dieren por el Gobierno; pero en los establecimientos de esa clase, que fueren de fundación particular o de alguna persona, familia o corporación, o que estuvieren encargados por el Gobierno a personas o cuerpos particulares, con sujeción a reglamentos, sólo tocará al Ayuntamiento, si observan abusos, dar parte de ello al Jefe Político para el conveniente remedio, pero sin perturbar de modo alguno el ejercicio de sus respectivas funciones, a los directores, administradores y demás empleados en ellos».

Se observa en la propia redacción del precepto transcrito un desfallecimiento en la firmeza con que se regulan las atribuciones municipales, que no se conciben en régimen de absoluto monopolio (por tanto, sin apartamiento total de los establecimientos privados o eclesiásticos del Antiguo Régimen) sino que se compatibilizan con las instituciones particulares. El desplazamiento de estas, o su mantenimiento, fue un dilema permanente durante todo el siglo sin que se adoptaran nunca decisiones, ni radicales ni definitivas.

El Decreto XXXVIII, de 27 de septiembre de 1820, que suprimió toda clase de vinculaciones y prohibió la constitución de derechos de esta clase en el futuro, afectó mucho a los patrimonios vinculados a la beneficencia eclesiástica y particular.

Inmediatamente, durante el Trienio liberal, se aprobaría la primera Ley de Beneficencia, el 23 de enero de 1822. Organiza por primera vez ese servicio público en España. Y lo hace con pretensiones fuertemente secularizadoras, cambiando los modelos tradicionales por otro de carácter marcadamente público y administrativo. Tal prescripción permitió someter la totalidad de los establecimientos existentes al control de las Juntas municipales de beneficencia. En la misma dirección conducente a la secularización y publificación fueron las medidas desamortizadoras de bienes acordadas a partir de 1836.

La tendencia a concentrar la asistencia como una responsabilidad exclusiva de la Administración pública no llegó a realizarse en plenitud nunca. La legislación del siglo XIX experimentó muchos vaivenes,

inclinándose, por épocas, hacia una mayor protección de las instituciones particulares.

La muestra paradigmática de estos giros, en relación con la Ley de 1822, fue la Ley de Beneficencia de 20 de junio de 1849. Se estaba negociando entonces el concordato con la Santa Sede y tenía toda su fuerza el moderantismo liderado por Narváez. Se aprecia en todo el texto una mayor consideración hacia la beneficencia particular, que trata de conservar y potenciar. Los detalles de la organización de la beneficencia como servicio público se precisaron en el Reglamento de 14 de mayo de 1852, sobre la base de la clasificación de los establecimientos existentes en generales, provinciales y municipales, y atribuyendo su gestión a Juntas de beneficencia que operaban en cada uno de los niveles territoriales correspondientes.

Diversas normas se sucedieron a lo largo del siglo variando la organización y responsabilidades de los servicios de beneficencia (Decreto de 22 de abril de 1873, durante la I República; Real Decreto de 27 de abril de 1875, que fue la primera norma en la materia al iniciarse la Restauración), hasta llegar a una más estable regulación de la beneficencia general mediante el Real Decreto de 27 de enero de 1885 y, ya al final de siglo, de la beneficencia particular por el Real Decreto e Instrucción de 14 de marzo de 1899.

PENALIZACIÓN DE LA VAGANCIA

Las reformas de los servicios sociales, a lo largo del siglo XIX , pusieron también especial cuidado en precisar quiénes podían ser beneficiarios y ser atendidos o recibir prestaciones. El viejo y resistente problema de los vagabundos, pícaros, delincuentes, mendigos y falsos pobres se acomete con una política más decidida de represión de los vagos. No era nueva tampoco esta política, de la que ya he expuesto algunos precedentes en el período ilustrado. Pero la seguridad se incrementó convirtiendo la vagancia en delito.

En el artículo 25.4.º de la Constitución se había previsto la posibilidad de suspender los derechos ciudadanos a cuantos carecen de «empleo, oficio o modo de vivir conocido». Al iniciarse el Trienio liberal, un Decreto de Cortes de 1820 estableció nuevas formas de persecución de los vagos: encomendaba a los ayuntamientos el control de las personas carentes de

empleo o modo de vivir conocidos; los gitanos que vagaran y los vagos y holgazanes debían ser apresados una vez comprobada su condición. Pasados ocho días se les enviaba, previo apercibimiento, a trabajar en obras públicas o a casas de corrección, misericordia, hospicios, arsenales y otros establecimientos públicos. Las medidas eran más de carácter gubernamental que penal hasta ese momento histórico. No se consideró preciso penalizar las conductas antisociales de los vagos, y el Código Penal de 1822 no las contempló.

Era evidente que la regulación establecida no bastaba porque hubo de ser modificada por la nueva Ley de vagos de 9 de mayo de 1845, que refundió la legislación anterior, delimitó con nuevos criterios las clases de vagancia, y tipificó la vagancia como delito. Distinguió entre vagos simples y vagos en los que concurren circunstancias agravantes. Los primeros eran forzados a trabajar en establecimientos gubernamentales; los segundos serían encerrados en centros correccionales.

La vagancia quedó excluida, desde la Ley de 1845, de los códigos penales sucesivos. El artículo 258 del Código Penal de 1848 definía a los vagos como aquellos que «no poseen bienes o rentas, ni ejercen habitualmente profesión, arte u oficio, ni tienen empleo, destino, industria, ocupación lícita o algún otro medio legítimo y conocido de subsistencia, aun cuando sean casados y con domicilio fijo». Los castigos diferían dependiendo de la clase de vagancia y su cualificación.

La legislación del siglo XIX se mantuvo oscilante entre la corrección gubernativa y la penal de la vagancia. Su tipificación como delito desapareció en el Código Penal de 1876, que la configuró como agravante de otros delitos. Y es esta la concepción que trasciende del siglo XIX y recoge el Código Penal de 1828. La consideración de la vagancia como una conducta antisocial y un peligro se mantuvo durante todo el siglo XX , con raíces en la importante Ley de vagos y maleantes aprobada durante la II República, el 4 de agosto de 1933, a instancia de los partidos de izquierda pero consensuada con los demás.

La legislación sobre vagos dio respuesta, o intentó darla por lo menos, a un problema que las sociedades europeas, y la española desde luego, arrastraban desde varios siglos antes cual era la distinción entre las diversas clases de mendicidad, entre los pobres reales y los fingidos, ya que entre estos últimos abundaban los sanos que habían decidido vivir a costa de los demás y sin trabajar.

Esta depuración de la política de pobres, y la atribución de la responsabilidad de las prestaciones a las administraciones públicas, permitió plantear a los autores del siglo XIX una cuestión nueva: si los necesitados tienen un derecho subjetivo a reclamar la asistencia que necesitan o, por el contrario, las prestaciones son discrecionalmente decididas por los organismos públicos competentes. El dilema fue resuelto unánimemente por los administrativistas del siglo XIX , en sus ensayos o manuales. Posada Herrera, que fue, de todos ellos, el que más detenidamente estudió la nueva acción administrativa en materia de beneficencia, calificó la asistencia a los pobres como un deber social imperfecto. Otros autores de la época, como Mellado o Colmeiro, sostuvieron ideas parecidas. El primero decía que se trataba de un «acto tutelar de la Administración y nada más». Y el segundo, además de insistir en lo mismo, argumentó incluso en las dificultades económicas y de principio que impedirían reconocer la asistencia social como un derecho de los necesitados. También Concepción Arenal, en sus *Cartas a un obrero* aparecidas en 1871, reconocía que la causa de la miseria era la falta de trabajo, pero no concebía con qué fundamentos podría obligarse al Estado a que lo ofreciera, porque, para poder hacerlo, tendría que ser dueño de todo y esto extinguiría el derecho de propiedad.

LA EMERGENCIA DE LOS SISTEMAS DE ASEGURAMIENTO Y PROTECCIÓN PÚBLICA

Una situación como la indicada, en la que el Estado sólo se hacía cargo, mediante las instituciones de beneficencia, de la atención de los casos de necesidad extrema o de pobreza real, empezó a manifestarse muy insatisfactoria en cuanto que el proceso de industrialización de las sociedades europeas alcanzó un grado elevado de desarrollo. Durante los siglos anteriores muchos de esos pobres atendidos por las instituciones públicas o privadas de asistencia social eran, en verdad, trabajadores sin empleo: personas con salud y capacidad para trabajar que no lograban, por razón de las crisis económicas sucesivas y de la incapacidad del mercado para absorberlos, puestos de trabajo suficientemente remunerativos.

Las reclamaciones sociales que esta situación empezó a generar desde mediados del siglo XIX determinaron que, además de los servicios de beneficencia, los estados europeos tuvieran que crear sistemas de

aseguramiento para la clase trabajadora. Esta nueva vía de protección era indispensable para garantizar la paz social y permitir que el desarrollo económico de los estados europeos no se viera bloqueado. Interesaba el aseguramiento a los trabajadores, pero también a la burguesía y al modelo económico capitalista en su conjunto.

La reivindicación de nuevas prestaciones se potencia con las ideas que divulgan primero los socialistas utópicos, y luego Marx y Engels. El trabajo desarrollado en un ambiente de inseguridad y la fuerte transformación económica de la sociedad incrementaron las reclamaciones de servicios sociales, entre los cuales, en primer lugar, la enfermedad, la vejez, los accidentes y la invalidez.

Fue justamente este primer grupo de riesgos el objetivo de las leyes que Bismarck impulsó a lo largo de la década de 1880, convirtiéndose en el primer promotor de lo que con el tiempo se denominaría Estado de Bienestar. La idea de Bismarck se apoyaba en un sistema de seguros sociales de base contributiva, es decir, las cotizaciones eran la condición necesaria para adquirir derecho a las prestaciones del seguro. Un impulso diferente pero coincidente, en cuanto a sus objetivos finales para el desarrollo de las políticas sociales, fue el de W. Beveridge. Entre 1942 y 1944 publicó sus libros *Social Insurance and the Allied Services* y *Full Employment in a Free Society* , que sirvieron para que el Parlamento británico, bajo el impulso del Gobierno de Lloyd George, debatiera un plan que revolucionaría los sistemas de seguros vigentes hasta entonces. La idea de Beveridge era, en contraste con la de Bismarck, organizar un sistema de prestaciones uniforme para todos los miembros de la colectividad, financiado mediante impuestos. Se constituiría un régimen de seguridad social centralizado, generalizado y unificado para cubrir los riesgos fundamentales (enfermedad, maternidad, desempleo, accidentes de trabajo, vejez y muerte), y del que pudieran servirse la mayor parte de los británicos. Pretendía el aseguramiento nacional de los trabajadores, establecer subsidios para atender a las familias numerosas, crear un servicio nacional de salud gratuito y, como principio organizatorio general, universalizar las prestaciones y gestionar el sistema de modo unitario.

También en España, desde mediados del siglo XIX , se agudizaron las reclamaciones obreras concernientes a las garantías del trabajo y seguridad en su desarrollo, que empezaron a percibirse como alternativas más adecuadas y justas, para resolver los problemas de los trabajadores, que las

viejas e insuficientes formas beneficosociales. No desplazarán a la asistencia social tradicional gestionada por los servicios de beneficencia, pero se considerará imperativo que los trabajadores cuenten con cobertura de sus necesidades y riesgos que no les hagan depender exclusivamente de la caridad pública o de la filantropía privada. La burguesía española, aunque se había mostrado muy individualista y clasista durante todo el siglo XIX , empezó a aceptar paulatinamente que los desequilibrios sociales había que arreglarlos por medio de una intervención del Estado para proveer el aseguramiento que la clase trabajadora estaba reclamando. No fue rápido el aprovisionamiento de los nuevos servicios en España, porque también la industrialización entre nosotros se retrasó en relación con otros estados europeos más desarrollados. Todavía a final del siglo XIX la población agraria española era superior al sesenta por ciento del total de todos los trabajadores. Estos retrasos no evitaron, sin embargo, la creciente agitación obrera que dio lugar a la asunción, por los intelectuales más influyentes, del problema social. La «cuestión social» necesitaba el planteamiento y ejecución de políticas reformistas que nos equipararan con otros estados europeos. Krausistas, socialcristianos, socialistas reformistas y otros grupos de intelectuales coinciden en las mismas convicciones que, sin embargo, resultó difícil que asumieran con la misma prontitud los políticos, muy vinculados a los intereses de la burguesía.

La publicación de la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII, el 15 de mayo de 1891, poco después de la segunda celebración histórica del primero de mayo (el año anterior se había celebrado por primera vez, después de la Conferencia de Berlín), originó entre nosotros el consiguiente debate y no pocas resistencias a sus ideas, incluso entre los católicos. Marca el giro del Vaticano hacia el problema social. Sin perjuicio de los elementos conservadores de la Encíclica, como las apelaciones a la caridad de los ricos y a la resignación y humildad de los pobres, lo decisivo del texto, a los efectos del impulso de las reformas, fue la referencia al papel que tenía que asumir el Estado. Proposiciones que merecieron respuestas severamente discrepantes por parte de destacados políticos españoles.

Pero se avanzó en el establecimiento de una nueva legislación, con especial firmeza, después de la creación de la Comisión de Reformas Sociales. Muchos políticos no la recibieron calurosamente y la burguesía

bien instalada la ninguneó, pero proceden de su actividad diversos estudios y propuestas, que acogió su sustituto, el Instituto de Reformas Sociales, cuando el Gobierno Silvela la suprimió mediante un Real Decreto de 1903.

La política de previsión sería definitivamente orientada a partir del establecimiento del Instituto Nacional de Previsión. Había algunos precedentes de estudios, sobre la necesidad de crearlo, en los trabajos de la Comisión de Reformas Sociales. Finalmente, el Instituto fue fundado por Ley de 27 de febrero de 1908. Quedó adscrito, junto al de Reformas Sociales, al Ministerio de Trabajo cuando se creó por Real Decreto de 8 de mayo de 1920.

Las normas que implantaban seguros obligatorios se suceden a partir de entonces. El primer seguro obligatorio fue el de vejez o de «retiro obrero», establecido por Real Decreto de 11 de marzo de 1919. El de maternidad lo aprobó el Real Decreto-Ley de 22 de marzo de 1929. Y el capital seguro de enfermedad, ya en la posguerra civil, mediante la Ley de 14 de diciembre de 1942. El conjunto de estos seguros formarán la política denominada de previsión social.

La superación de esta política por la de seguridad social está explicada en la exposición de motivos de la Ley 193/1963, de 28 de diciembre, de Bases de la Seguridad Social, de la que derivó luego el Texto articulado de 21 de abril de 1966. Se refería al «tránsito de un conjunto de seguros sociales a un sistema de Seguridad Social». Explicaba que «la Seguridad Social, entendida como sistema de superación de los esquemas clásicos de previsión y seguros sociales, exige inexcusablemente un régimen complementario de asistencia social».

Algunos pasos siguientes y definitivos para la organización de los sistemas modernos de asistencia de la Seguridad Social fue el Real DecretoLey 36/1978, de 16 de noviembre, sobre Gestión Institucional de la Seguridad Social, la Salud y el Empleo, que acuerda la supresión del INP y crea tres entidades gestoras: el Instituto Nacional de Seguridad Social (INSS) para la gestión de las prestaciones económicas; el Instituto Nacional de la Salud (INSALUD) para los servicios sanitarios y el Instituto Nacional de Servicios Sociales (INSERSO) que se ocupará de «la gestión de servicios complementarios de las prestaciones del sistema de Seguridad Social». Al margen de la administración de la Seguridad Social y como organismos autónomos del Estado, existirá la Administración Institucional de la Sanidad Nacional, que se ocupará de «la gestión de los servicios de

prevención y asistencia que tenga encomendados», y el Instituto Nacional de Asistencia Social (INAS), «para la gestión de los servicios de asistencia social del Estado, complementarios del sistema de la Seguridad Social, que sustituye al auxilio social».

Todas estas iniciativas consistentes en completar los servicios públicos de carácter asistencial fueron, definitivamente, los elementos fundacionales del denominado Estado de Bienestar, caracterizado por ofrecer a todos los individuos que habiten en el país, sean o no ciudadanos, la atención de la totalidad de sus necesidades vitales, sea a través del sistema de Seguridad Social o mediante las prestaciones complementarias de la acción social a cargo de las administraciones públicas.

PERSISTENCIA Y FUTURO DE LA POBREZA EN EL MUNDO

Es indiscutible que los estados occidentales disponen en la actualidad de un aparato institucional enorme, incomparable con el de los siglos anteriores, para resolver los problemas de la marginalidad y la pobreza. Se han puesto también a disposición de este objetivo recursos financieros mucho más cuantiosos. Nada hay en la actualidad que aparente ser igual que en la época en la que Juan Luis Vives escribió su *De subventione pauperum* .

Sin embargo, si se analiza la realidad de nuestras opulentas sociedades, se verá que la pobreza no ha sido erradicada y que sus manifestaciones son múltiples e igualmente dramáticas que en tiempos pasados. También al inicio del milenio han llegado a nuestro país, como a otros estados europeos, masas enormes de individuos de otros lugares del mundo, atraídos por la riqueza, del mismo modo que en el siglo XVI venían a España al olor de la plata americana. La crisis económica, súbita e implacable, ha convertido a muchos de ellos en vagabundos o en mendicantes que dependen de la asistencia pública o de la caridad privada. Es posible ver en las calles de las principales ciudades, hoy mismo, las escenas que describieron los filósofos políticos del siglo XVII o los ilustrados del XVIII . Incluso, la publificación de la asistencia, iniciada hace cinco siglos, no sólo no se ha consumado totalmente, sino que ha sido cada vez más viva la presencia del tercer sector, integrado por organizaciones, asociaciones, establecimientos o fundaciones privadas, cuyo concurso es decisivamente importante para que los problemas sociales acarreados por la pobreza no rompan el bienestar y la convivencia pacífica.

La pobreza no sólo no ha sido erradicada, sino que se ha convertido en un problema global, considerando las crecientes desigualdades existentes entre unos y otros países de la tierra. El Banco Mundial, pese a que ha registrado un importante descenso del número de pobres en el mundo desde el año 2000, estima que, antes del inicio de la actual crisis económica, una de cada cinco personas vivía, en 2008, en una situación de extrema pobreza. Para contabilizar las dimensiones de la pobreza, se distingue entre pobreza absoluta y pobreza relativa. La absoluta supone que una persona vive por debajo de un umbral mínimo de renta, habitualmente 1,25 o 2 dólares USA por día, traducidos a la divisa correspondiente y corregidos teniendo en cuenta los precios de los bienes de primera necesidad en cada país. Con este criterio, las referencias de 2008 son que un 22% de la población mundial vive con menos de 1,25 dólares por día, y 2.470 millones de personas, un 42% de la población mundial, vivía con menos de 2 dólares por día. En cuanto a la pobreza relativa, es la situación en la que está una persona que vive por debajo de un umbral de renta definido para su país, que suele establecerse en la mitad de la renta media de los ciudadanos de dicho país. En los países de la OCDE, entre los cuales España, se estima que no existe pobreza absoluta, pero, en relación con la pobreza relativa, en España, según la Encuesta de Condiciones de Vida del INE de octubre de 2011, el 21,8% de los hogares estaban por debajo del 60% de la renta media y, por tanto, en situación de pobreza relativa. Otros datos que divulgan las encuestas no resultan menos inquietantes. Por ejemplo, la circunstancia de que más de 1.700.000 personas no perciban ninguna clase de ingresos.

Ante la persistencia del problema de la pobreza no cabe, sin embargo, la resignación, que equivaldría a sostener, como hicieron algunos pensadores de los siglos precedentes, que los mendigos y vagabundos son grupos que forman parte de la estructura de cualquier sociedad organizada.

Poco podemos hacer, no obstante, los juristas, a los que sólo nos concierne contribuir a que las instituciones existentes funcionen regularmente y en términos de la máxima eficiencia. La erradicación de la pobreza necesita de políticas públicas de contenido esencialmente económico, cuyo diseño y aprobación corresponde a los gobernantes de cada época, en el marco de potestades discrecionales difícilmente controlables o sustituibles por la buena voluntad de quienes no tengan la misma legitimación democrática.

La lucha que el Derecho puede mantener, y que no ha producido nunca los frutos deseables, concierne a la efectiva organización de esas políticas favorables al empleo y la erradicación de las desigualdades, cuya inexistencia o fracasos son el seguro germen de la marginación y de la necesidad. La existencia misma de dichas políticas no puede depender de la discrecionalidad de los gobiernos, porque las Constituciones de todos los estados europeos, incluida la nuestra desde luego, obligan a establecerlas.

Hay que abandonar la creencia de que la delimitación, contenido y alcance de la acción conducente a hacer efectivos los derechos sociales, está vinculada esencialmente a la coyuntura económica, de forma que pueda prescindirse de ella o reducirse su contenido prestacional en tiempos de crisis. No tengo esta aseveración por ajustada a los valores y principios que consagra nuestra Constitución, porque la eliminación o reducción de las políticas sociales puede afectar directamente a la dignidad humana, que es un valor situado en el artículo 10.1, a la igualdad y a la consecución de una convivencia más justa y solidaria.

Por otro lado, es necesario que, definitivamente, se supere la concepción tradicional de los derechos sociales como derechos inexigibles, cuya delimitación depende de la exclusiva voluntad del legislador, que este acomodará a las circunstancias económicas de cada momento. La idea de que los derechos sociales son caros, y su realización está necesariamente vinculada a la situación económica, es antigua y falsa. Al menos lo es si se utiliza con carácter general. El reconocimiento de derechos sanitarios o educativos, generales y gratuitos, puede ser económicamente insostenible y así parece estarse reconociendo en muchos estados europeos que han debido limitar el alcance de la gratuidad de tal clase de servicios públicos. Pero la asistencia a los ciudadanos en caso de necesidad, cuando la falta de trabajo o la enfermedad los convierte en menesterosos, sin que tengan recursos propios para atender a sus necesidades mínimas, no debe en ningún caso depender de la coyuntura económica. Los derechos que los amparan deben ser reconocidos como derechos fundamentales vinculados a la dignidad humana y a la igualdad. Deben transformarse en derechos de aquella clase más elevada, y no mantenerse como simples derechos sociales no exigibles, porque al clasificar los derechos en una u otra categoría, las Constituciones (la nuestra y cualquier otra) no hacen sino una operación de jerarquización entre los valores que más deben caracterizar a la sociedad y primar en las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. Ningún valor, en

este sentido, puede ponerse por encima de la dignidad de las personas, ni su derecho a la solidaridad y atención, por parte de las instituciones públicas, cuando su situación excepcional lo impone.

No es ni razonable ni justo que se apliquen recursos públicos a ninguna otra finalidad, especialmente si se trata de gastos generales de organización y funcionamiento del Estado, o de algunos servicios públicos francamente reducibles o eliminables en caso extremo, mientras no esté suficientemente resuelta la asistencia a los más necesitados. Incluso habría que retomar, en caso de necesidad, medidas que algunos pensadores propusieron en el siglo XVI , como el establecimiento de formas de tributación excepcionales para aplicarlas específicamente a la cobertura de aquellas necesidades. La volatilización de esta clase de derechos con argumentos económicos no es sostenible en un Estado constitucional.

Estos mismos principios podrían ser aplicados algún día a escala mundial cuando las convenciones y tratados internacionales conviertan la lucha contra la pobreza en un deber exigible y en un derecho de los necesitados de cualquier país del mundo.

V

LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

THOMAS JEFFERSON Y LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD COMO DERECHO

Uno de los párrafos más memorables de la historia del constitucionalismo, tan emocionante y conocido como, en algún extremo, misterioso, es el que figura al frente de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América acordada el 4 de julio de 1776. Dice: «Mantenemos que las siguientes verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creado iguales; que su Creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos está la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que los gobiernos se instituyen entre los hombres para asegurar esos derechos, y obtienen sus limitados poderes del consentimiento de los gobernados...».

El texto, salido de la pluma de Thomas Jefferson, maneja conceptos perfectamente previsibles, considerando la filosofía y la práctica política de la época, como las alusiones a la libertad y la igualdad o la constatación de que los gobiernos se instituyen para asegurar esos derechos. Otras aseveraciones son más sorprendentes como la relativa a que «la búsqueda de la felicidad» es un derecho inalienable de los hombres. Esta idea estaba menos presente en los programas políticos de la época, aunque no era la primera vez que aparecía en los textos constitucionales americanos. La Declaración de Derechos de Virginia, aprobada unos meses antes que la Declaración de Independencia, también consagraba, como derechos inherentes a todos los hombres, junto a la libertad y la igualdad, «el disfrute de la vida y la libertad con los medios de adquirir y poseer propiedad, y buscar y obtener la felicidad y (su) seguridad»; y la constitución de Massachusetts, redactada por John Adams, que se aprobó un poco después, el 2 de marzo de 1780, también se refirió a los derechos básicos de libertad, igualdad y propiedad, que consideraba incluidos en la conquista de la felicidad, como resulta de la siguiente proposición final: «En conclusión, decía, (el derecho) a buscar y alcanzar su seguridad y felicidad» (Jack P.

Greene, ha explorado las concepciones que se forjan en las diferentes colonias norteamericanas, desde 1600 a 1780, de la realización personal, la vida social y el desarrollo de las actividades económicas, en su libro *Pursuits of Happiness —The Social Development of Early Modern British Colonies and the Formation of American Culture—* . The University of North Carolina Press, 1988).

El texto de la Declaración de 1776 que antes he leído también mencionaba la obligación de los poderes públicos de asegurar la realización efectiva del derecho a la búsqueda de la felicidad y de los demás derechos esenciales. Esta idea de que la función de los gobiernos no es otra que hacer posible el disfrute de los derechos y libertades de los ciudadanos, estaba en la base de la concepción pactista del Estado que se extendió por las colonias debido, principalmente, a la gran difusión de la obra de John Locke. En los textos políticos había aparecido un siglo y medio antes de la Declaración de Independencia en el pacto del Mayflower, celebrado a bordo de la embarcación así llamada, que llevó a un conjunto de peregrinos hasta el cabo Cod para fundar una colonia en las regiones septentrionales de Virginia. «Pactamos y nos unimos todos juntos —escribieron en el documento de 1620— en un cuerpo político civil para nuestro mejor orden y conservación... y formularemos tales justas y equitativas leyes, ordenanzas, actas y constituciones, y constituiremos oficiales como se consideren más apropiados y convenientes para el bien general de la colonia...».

La mayor parte de los conceptos que aparecen en la Declaración de Independencia americana de 4 de julio de 1776 no eran nuevos, por tanto. La alusión a unas «verdades evidentes en sí mismas» figura en los borradores de la propia Declaración y estaba en relación con la idea de exactitud y certeza que la filosofía política de la época estaba tomando de las conclusiones de las ciencias de la naturaleza. En el terreno de los derechos políticos la fórmula procede, sin embargo, de los *natural laws* , o de las exposiciones de escritores influyentes para los líderes independentistas americanos como Bolinbroke o Sidney.

La interpretación del alcance de algunos de los derechos proclamados en la Declaración tampoco fue, al principio, sencilla. El axioma «que todos los hombres han sido creados iguales» se entendía como ausencia de privilegios entre los ciudadanos de raza blanca. No suponía consagrar la igualdad de razas ni implicaba la abolición de la esclavitud, considerando

que buena parte de los firmantes de la Declaración, empezando por su redactor Jefferson, eran propietarios de esclavos. Por otro lado, el sintagma «todos los hombres» sólo incluía a las mujeres con muchos matices. Para los constituyentes americanos las mujeres estaban en posesión de derechos inalienables como la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Pero Jefferson creía que la búsqueda de la felicidad significaba algo diferente para cada uno de los sexos. Para las mujeres, la felicidad había de ser encontrada en la tranquila satisfacción de la familia y la casa. Con esta justificación se negaba realmente su igualdad civil y el reconocimiento de derechos políticos. En definitiva, la desigualdad que Jefferson objetaba era la de carácter hereditario o la constituida artificialmente entre clases sociales, pero no la desigualdad que resulta de la naturaleza.

La aparición en la Declaración de la «búsqueda de la felicidad» como derecho individual fue la más llamativa de sus proclamas. La tríada de valores que estaba en todos los ensayos filosóficos y programas políticos desde mediados del siglo XVIII eran la libertad, igualdad y propiedad. El pensador más influyente sobre los padres fundadores americanos fue, sin comparación posible con cualquier otro, John Locke, cuyas explicaciones sobre los motivos por los que los hombres aceptan unirse en sociedad y crear gobiernos que las rijan, se alejaban de las teorías absolutistas de T. Hobbes en un punto esencial: el pacto fundacional que crea la sociedad y su gobierno no implica en ningún caso que los hombres queden despojados de sus derechos, sino que tiene por objeto precisamente mejorar su protección. Locke escribió que esa protección no puede darse en el estado de naturaleza y concibió el pacto fundacional de la sociedad civil como un acuerdo general de los individuos para orientar el ejercicio del poder al servicio de los derechos. El importante epígrafe 95 del capítulo VIII, título II de su *Two Treatises* , lo explica inequívocamente: «El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad». La razón de ser de este pacto es el deseo de los individuos de «preservar su vida, sus libertades y sus posesiones, es decir,

todo eso a que doy el nombre genérico de propiedad». *Property* es el concepto que emplea el filósofo y que abarca tanto la propiedad como la libertad.

En todo caso, siendo tan influyente el pensamiento *lockeano* y muy especialmente sus consideraciones sobre la propiedad en las que se apoyaron los gobiernos coloniales para justificar la apropiación de tierras y el desplazamiento de los nativos, resulta llamativo que no apareciera explícitamente la propiedad en la Declaración de Independencia y quedara sustituida por «la búsqueda de la felicidad».

Jefferson creía que el derecho a adquirir, poseer y disponer, de acceder a la propiedad y disfrutar de ella era un elemento de la felicidad personal, pero no su único componente; la buena salud y la libertad también eran importantes elementos de la felicitad. La noción de felicidad que maneja Jefferson está próxima a la filosofía aristotélica y a la noción de virtud. Se refería, desde luego, a la felicidad personal, no a la felicidad colectiva. Cada cual puede sacar consecuencias morales de su felicidad personal y ejercer la solidaridad, la benevolencia, mediante las prestaciones de bienes y ayudas a los demás. Pero la proclamación del derecho a la felicidad no tuvo más connotaciones políticas. El gobierno quedaba obligado según la Declaración, a proteger «*the pursuit of happiness* », pero no quedaba habilitado para preparar políticas sustitutivas o complementarias de la propia iniciativa de los ciudadanos, ni obligado a compeler a unos para compartir bienes o prestar servicios a favor de otros. No imponía la solidaridad. Las tareas de una república liberal, para los padres fundadores americanos, eran muy pocas. La función del gobierno se resume en limitar los derechos individuales en la medida necesaria para que no entorpezcan el ejercicio de los derechos de los demás; también en hacer efectivo el principio de que todos contribuyan al sostenimiento de las necesidades de la sociedad y para imponer, en fin, que las controversias sobre derechos y obligaciones sean sometidas a la decisión de un juez imparcial. La teoría política de la Declaración presuponía, como ha resumido J. M. Yarbrough (en su precisa introducción a *The Essential Jefferson* , Hackett Publishing, 2006) una visión de la felicidad humana vinculada al ejercicio de las virtudes morales y sociales, pero en el bien entendido de que búsqueda de la felicidad concierne a cada individuo, que debe procurársela según su mejor criterio.

En la sustitución de la propiedad por la felicidad no había, desde luego, desconsideración alguna sobre la importancia de aquel derecho. Pero seguramente si una consciente separación de la doctrina *whig* sobre la propiedad y la influencia de la filosofía de Locke, para sustituirla por un paradigma aún más antiguo e ilustre: la filosofía aristotélica y la idea de virtud.

Jefferson justificó el empleo de la noción de felicidad en la Declaración aduciendo que durante su estancia en Europa había constatado su frecuente invocación tanto en el discurso político como en el moral y filosófico. Apreció que América ofrecía una oportunidad a la búsqueda de la felicidad que no existía en la vieja Europa, donde sólo las clases acomodadas podían aspirar a obtenerla. Pero en Norteamérica no había existido nunca una sociedad estamental, un orden social jerarquizado. La idea de felicidad estaba unida allí al bienestar material, a la disposición de lo necesario para poder desarrollar una vida digna. Por la misma época de finales del dieciocho se extendía en Europa una idea del progreso que lo vinculaba al refinamiento de las costumbres, la mejora de los valores morales e intelectuales, al «*progreso de la mente* », en expresión de D'Alembert. La idea de progreso en América estaba, por el contrario, ligada a la buena salud, al acceso a un trabajo digno, a la igualdad de oportunidades, al derecho a recibir una educación básica, o poder elegir a los representantes. Era, como notó Aparici Miralles (*La Revolución Norteamericana, Aproximación a su origen ideológico* , CEC Madrid, 1995, pág. 398 y sigs.), un concepto democrático frente al concepto elitista del viejo mundo.

Estas diferencias explicarán, como diré enseguida, las consecuencias políticas que derivaron de la idea de felicidad en uno y otro lado del Atlántico.

ANTES DE LAS DECLARACIONES DE DERECHOS. LA FELICIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LA ILUSTRACIÓN

La frecuente utilización de la felicidad en los discursos políticos y morales europeos, advertida por Jefferson, era muy real. La felicidad fue uno de los conceptos más repetidamente utilizados a lo largo del siglo XVIII y caracterizó el pensamiento de la Ilustración. Paul Hazard dedicó el capítulo II de su influyente libro sobre *El pensamiento europeo en el siglo*

XVIII (Alianza editorial, 1985, pág. 25 y sigs.; la primera en español en *Revista de Occidente* , 1946), a «la felicidad», para explicar, por primera vez de forma compendiada y sistemática, su general exaltación en ensayos, novelas, proclamas y discursos políticos, en los países europeos. Esta coincidencia se refleja en los títulos de libros sobre el mismo argumento editados en todos los idiomas: *Réflexion sur le bonheur* , *Sur la vie heureuse* , *Della felicita* , *L'arte di essere felice* , *Die glückseligkeit* , *Off happiness* . Esta literatura contenía un mensaje político muy renovador sobre la concepción de la felicidad: reclamaba secularización. Hablaban los escritos de la felicidad en esta vida. Una felicidad inmediata que no se correspondía, en absoluto, con la felicidad de los místicos, aferrada a la certeza de contarse un día entre los elegidos. Era, por el contrario, una felicidad terrena la que querían, felicidad, dice Hazard, que suponía un «cierto modo de contentarse con lo posible sin pretender lo absoluto; una felicidad hecha de mediocridad, de justo medio, que excluía la ganancia total, por miedo a una pérdida total; el acto de hombres que tomaban posesión apaciblemente de los beneficios que descubrían en lo que cada día trae».

Para España fue Jean Sarrailh el primero en organizar una explicación de la significación que tuvo para el pensamiento ilustrado la idea de felicidad (*La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* , FCE, 1.ª edición en España 1957; reimpresión 1974, México, Madrid, pág. 167 y sigs.). Sarrailh constata el entusiasmo de nuestros ilustrados por la cultura que es venerada como un nuevo ídolo y explica la razón: la cultura se les muestra, ante todo, como una fuente de felicidad. Cuenta para explicar este pensamiento que el duque de Alba, que solía cartearse con escritores extranjeros, escribió en 1773 una carta a Monsieur Thomas, muy reputado entonces en París, pidiéndole que le enviara alguna obra que relacionara la cultura y la felicidad. Thomas le contestó al poco tiempo enviándole el libro titulado *De la felicité publique* .

Pero verdaderamente no necesitaban los ilustrados españoles, en esto de las relaciones entre la felicidad y la cultura, valerse de creaciones extranjeras porque se produjeron muchas e interesantes entre los mejores espíritus del siglo XVIII . Meléndez Valdés, el mejor poeta de ese siglo, escribió que «si el hombre no es miserable y débil sino ignorante,

aumentando sus luces y nociones se aumentaba a su tiempo su poder y la suma de su felicidad, y (se) aligeraban sus pesares» (Discursos forenses, 182).

Pero nadie en el siglo XVIII expuso estas ideas mejor que Jovellanos. En su obra la vinculación entre la cultura y la felicidad se considera inescindible. El argumento es recurrente en muchos de los escritos del gran asturiano y se hace presente en todos sus proyectos políticos. Desde luego en su *Memoria sobre la educación pública* , en el *Informe sobre el expediente de la ley agraria* , o en sus diarios. Pero de modo concluyente y monográfico sobresale en su «*Discurso a la Real Sociedad de Amigos del País de Asturias, sobre los medios de promover la felicidad del Principado* », que J. A. Maravall analizó con detenimiento y agudeza en su importante ensayo sobre «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración» (*Mélanges offerts à Charles Vicent Aubrum* , Editions Hispaniques, París, 1975), que es el primer estudio monográfico que, entre los autores españoles, llama la atención sobre este aspecto esencial de la ideología iluminista.

Recordaba Maravall, como había hecho Hazard, que probablemente fue el *Essay of Man* de Pope la obra que más contribuyó a que el tema de la felicidad se convirtiera en un importante argumento literario en toda Europa. En España recuperó Maravall algunas obras que no habían sido tenidas en cuenta por Hazard, que no se había parado a estudiar nuestra literatura, como *Oda a la felicidad humana* de Forner; la Oda XXXII de Meléndez Valdés titulada *Que la felicidad está en nosotros mismos* , u otros poemas de Cienfuegos y Tomás Iriarte, u obras en prosa como las de Romá y Rosell tituladas *Las señales de la felicidad en España y medios de hacerlas eficaces* .

Es de Maravall la precisa observación de que el pensamiento ilustrado generó dos sucesivas transformaciones en la idea de felicidad: la primera fue la secularización; la búsqueda de la felicidad no impone al hombre esperar su llegada a la otra vida, sino que es un empeño terrenal, un objetivo que hay que buscar «aquí abajo» (página 5). La segunda, el descubrimiento en la noción de componentes económicos que vinculan la felicidad con el bienestar y la prosperidad; la felicidad individual, según Jovellanos, va ligada a la disposición de medios. Prosperidad pública, explica, no es otra cosa que la suma o resultado de las felicidades de los individuos. Por tanto, según también Jovellanos, felicidad es «aquel estado

de abundancia y comodidades que debe procurar todo buen gobierno a sus individuos». La felicidad se convierte así en el objeto principal de todo buen gobierno. Prosperidad, bienestar, felicidad pública, felicidad común han de ser los mimbres de un programa político bien fundado. La Ilustración secularizó y politizó el valor individual de la felicidad y estableció los presupuestos ideológicos para que se transformara en la meta principal de la acción de gobierno. «La teoría de la felicidad pública vino a convertirse en un correctivo del principio del *laissez-faire* , e inversamente en una apelación a la política del poder» (Maravall, 14). En las *Cartas sobre la Policía* de Valentín de Foronda está la idea sustancialmente resumida: «Los soberanos no deben tener otra diversión que el dulce y delicioso estudio de hacer felices a sus vasallos». La idea de felicidad queda transformada en una propuesta económica que permite atribuir al concepto el significado de bienestar o prosperidad, como ya he indicado.

Jovellanos percibió como ninguno en su época esta proyección política y económica del concepto. En su discurso de Asturias de 1781 explicó: «Cuando digo que la sociedad debe procurar la felicidad de Asturias, ya se ve que no tomo esta palabra en un sentido moral. Entiendo aquí por felicidad aquel estado de abundancia y comodidades que debe procurar todo buen gobierno a sus individuos. En este sentido la provincia más rica será la más feliz, porque en la riqueza están cifradas todas las ventajas políticas de un Estado. Así pues, el primer objeto de nuestra sociedad debe ser la mayor riqueza posible del Principado de Asturias».

Las ideas estaban listas para transformarse en principios constitucionales en el marco de los procesos revolucionarios de finales del siglo XVIII y preparadas para ser aprovechadas como la gran contribución intelectual de los pensadores ilustrados. De hecho, en el primer proyecto de Constitución de toda nuestra historia, el que preparó León de Arroyal, se incluyó el siguiente artículo segundo: «El fin de toda sociedad es la felicidad de los hombres; todo lo que no sea encaminado a este fin no puede ser garantizado por el pacto social» (I. Fernández Sarasola, *Proyectos Constitucionales en España (1786-1824)* , Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2004, pág. 20).

Estos debates europeos dieciochescos trascendieron a la América colonial y se reflejaron, como he dicho repetidamente, en la proclamación de un derecho individual a la búsqueda de la felicidad que los gobiernos

debían proteger, tal y como apareció expresado en la Declaración de Independencia.

En la Declaración de Derechos francesa de 1789 no se menciona la felicidad como un derecho. No aparece en el articulado y la exposición de motivos se limita a usar el concepto como colofón de su vibrante proclama, pero sin más connotaciones: «Los representantes del pueblo francés —decían— constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido, el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, para que esa declaración, estando continuamente presente en la mente de los miembros de la corporación social, les recuerde permanentemente sus derechos y sus deberes para que los actos de los poderes ejecutivo y legislativo, pudiendo ser confrontados en todo momento con los fines de toda institución política, puedan ser más respetados; y para que las reclamaciones de los ciudadanos, al ser dirigidas por principios sencillos e incontestables, puedan tender siempre a mantener la Constitución y *la felicidad de todos* ».

Los principales derechos que la Declaración consagra son la libertad y la igualdad y no aparece la búsqueda de la felicidad como un derecho individual. La felicidad es sustituida en Europa, en los primeros textos constitucionales, por la idea de bienestar, que apela a políticas públicas que desbaraten las desigualdades sociales y estimulen el progreso.

En el pensamiento político coetáneo a la Declaración Francesa esta concepción de la felicidad como objetivo del gobierno fue la seña de identidad de la filosofía utilitarista desarrollada por Jeremy Bentham. Fue crítico Bentham con las proposiciones filosóficas que alimentaron la Declaración de 1789. La felicidad humana, en su pensamiento, no puede ser determinada por referencia a derechos naturales como habían pretendido tanto aquella Declaración como la norteamericana de 1776. No creía Bentham ni en los derechos absolutos ni en las verdades evidentes. Y, a partir de esa crítica, todas sus grandes obras se dirigen a descubrir un sistema «cuyo objeto es crear la urdimbre de la felicidad, por manos de la razón y de la ley». Útil, en su sistema filosófico, tan influyente, es un acto cuando atiende a la felicidad. O, por decirlo usando una expresión suya bien conocida, *the greatest happiness of the greatest number* . No ha sido nunca claro en el pensamiento de Bentham la determinación del grado de

intervención del poder público que cree adecuado para alcanzar el objetivo de la felicidad general. En este punto Isaiah Berlin (*Sobre la libertad* , edición de Henry Hardy, Alianza, 2004, pág. 259 y sigs.) ha subrayado las diferencias existentes entre el pensamiento benthamiano y el de los Stuart, tanto James como John Stuart Mill; especialmente este último (*De la libertad* , traducción de E. Gil Bera, Acantilado, 2013). Cree en el influjo de la felicidad individual para ser la base, sin ayuda pública, de la felicidad universal. Está cerca del pensamiento de Adam Smith (desarrollado, además de en *La Riqueza de las Naciones* , especialmente, por lo que aquí interesa, en *La teoría de los sentimientos morales* , 3.ª ed, Alianza, Madrid, 2013) una consideración central de Bentham sobre dicho dilema: la sociedad —sostiene— «está constituida de modo que, trabajando por nuestra felicidad particular, trabajamos por la felicidad general, y un individuo no puede aumentar sus propios medios de goce sin aumentar los de otros».

La línea que sigue el constitucionalismo europeo no es la que Bentham propone sino la de recibir la herencia ilustrada de la última época y convertir la teoría de la felicidad en doctrina del bienestar y objetivo central de la política.

En España, cuando adviene la era constitucional, estas proyecciones de la felicidad se presentan con evidencia en los debates políticos. María Cruz Seoane, que ha estudiado *El primer lenguaje constitucional español (Las Cortes de Cádiz)* , Moneda y Crédito, Madrid 1968, indagó sobre la presencia del «ideal de la felicidad» (pág. 29) en los debates y periódicos constituyentes. La importancia de la revolución de las palabras, la gran renovación del lenguaje político que se produce a partir de la etapa constitucional, primero en Francia y luego en España, puede verificarse tanto apreciando su uso efectivo como el rechazo que suscita a los grupos más reaccionarios. Aparecen en la época diccionarios burlescos que compilan todos los términos nuevos para someterlos a diatribas y escarnecer a sus usuarios. Uno de ellos, muy famoso, lo había escrito el jesuita Lorenzo Ignacio Thiulen en Venecia, y se tradujo y difundió con mucho éxito a principios del XIX en España. Refiriéndose a la palabra *felicidad* decía que «la mutación de significado de ese vocablo ha causado en el mundo más males que la peste».

María Teresa García Godoy, a la que debemos dos notables monografías sobre el primer vocabulario liberal español y mexicano (*Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mexicano 1810-1814* , Diputación de Sevilla, 1998; y *El léxico del primer constitucionalismo español y mexicano 1810-1815* , Universidad de Granada y Diputación de Cádiz, 1999), también ha rastreado textos importantes para determinar cómo la felicidad legada de las Luces se recibe y transforma en el constitucionalismo en su versión bienestar, que supone la colectivización del concepto, su conversión en objeto de políticas públicas, su proyección solidaria.

Pedro Álvarez de Miranda, que es quien mejor ha estudiado las manifestaciones en la literatura de las aspiraciones ilustradas a la felicidad, enriqueció las aportaciones del estudio de Maravall, que ya he referido, con muchos autores del XVIII , de Juan Bautista Corachán a Gutiérrez de los Ríos, conde de Fernán Núñez, de Feijoo a Piquer y Sarmiento (*Palabras e ideas: el léxico de la ilustración temprana en España* , pág. 271 y sigs.), ha marcado también con precisión la pauta que sigue en el primer constitucionalismo el concepto de bienestar, que había quedado en un plano secundario en la literatura de las luces (Álvarez de Miranda, *La evolución de los conceptos. Notas sobre el concepto de bienestar y sobre la ebullición léxica en la España de «entre siglos»* , en A. Ramos Santana y A. Romero Ferrán (eds.), *Cambio político y cultural en la España de entresiglos* . Cádiz. Universidad de Cádiz, 2008, pág. 201 y sigs.). En el período de finales del XVIII a principios del XIX la palabra *bienestar* , que es vieja en el lenguaje castellano, alcanza el cénit de su prestigio al ser utilizada, junto a la felicidad, en el artículo 13 de la Constitución de Cádiz: «El objeto del gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bien estar de los ciudadanos que la componen». Aparecen unidos dos conceptos importantes: la felicidad de la Nación y el bienestar de los individuos. Los dos convertidos en conceptos políticos, es decir, en fundamentos constitucionales de la acción de los poderes públicos. La felicidad y el bienestar individual y general pasan a ser una responsabilidad del gobierno que ha de impulsar la realización de la felicidad y el bienestar individual porque en su consecución radica también la felicidad de la Nación.

Las normas constitucionales en la Francia revolucionaria, en la España de entresiglos y en la Norteamérica independentista tienen una misma raíz y hasta expresiones escritas muy parecidas. Jefferson reconoció haber aprendido en Europa lo que quería decir cuando elevó a verdad evidente el derecho a la búsqueda de la felicidad. No obstante, las proyecciones políticas del concepto divergirán enseguida en uno y otro lado del Atlántico, hasta el punto de que caracterizaron las políticas públicas, económicas y sociales que se han mantenido a lo largo de los dos siglos siguientes en América y en Europa.

LAS DIFERENCIAS ENTRE EL CONSTITUCIONALISMO NORTEAMERICANO Y EL EUROPEO EN RELACIÓN CON LA FELICIDAD DE LOS CIUDADANOS

Las razones de esta bifurcación residen en circunstancias históricas, políticas y sociales que imponían soluciones diferentes en el desarrollo de los derechos constitucionales. En Norteamérica la búsqueda de la felicidad se constitucionalizó como un derecho individual cuya realización corresponde a cada ciudadano. El poder político debe procurar la paz y seguridad necesarias para que las potencias humanas alcancen su máxima expresión y desarrollo. En Europa, en cambio, no será posible dejar en manos de los ciudadanos exclusivamente la satisfacción de sus necesidades, y los poderes públicos tendrán que organizar servicios y acciones para allanar los obstáculos provenientes de la economía, la política y la estructura de la sociedad del Antiguo Régimen.

Las razones de estas diferencias son las siguientes:

La Declaración americana partió de asumir que los ciudadanos necesitaban un gobierno, pero también de la desconfianza hacia él. Aceptaba el poder, pero los padres fundadores eran conscientes de su imperfección.

La actitud de una gran parte de los asambleístas franceses era diferente. Era más «tabularrasista», como ha dicho S. Rials (*La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*), que sus homólogos americanos. Querían construir un modelo de gobierno perfecto a partir de los derechos del hombre. Por ello en lugar de preocuparse tanto como los americanos por las garantías de los derechos del hombre frente a la ley imperfecta, lo que pretendieron fue protegerlos mediante leyes perfectas.

El legislador se instituye en el intérprete de la voluntad popular. El poder se ejerce en nombre de la ley y los derechos que la Declaración Francesa proclama, y cuya conservación asegura, no están sometidos a otra autoridad que la del legislador. Este legicentrismo supone una corrección del modelo individualista de los derechos en un sentido estatalista. Frente al estricto individualismo se recordará que la ley es condición de existencia de los derechos.

En contraste con la confianza absoluta en el legislador y la encomienda a la Asamblea legislativa de la representación de la voluntad popular y la tutela de los derechos, tan característica de la ideología constitucional francesa, las declaraciones americanas parten del desafecto hacia el Parlamento inglés, al que se imputa haber menospreciado y tiranizado a las colonias, según acusa el soberbio preámbulo de la Declaración de 1776. Cuestionan, por tanto, su legislación, que desprecian. La revolución americana se opone a un legislador que pretendía dar a los derechos de los súbditos una versión estatalista que los colonos aborrecen en nombre del carácter natural y prelegislativo de los derechos y libertades. Rompen con Inglaterra para no seguir tolerando esa opresión. No sólo no creen en un legislador respetuoso con los derechos sino que desconfían abiertamente de su virtud.

Estas concepciones constitucionales en uno y otro lado del Atlántico influyeron inmediatamente en la evolución que el Estado experimentó desde su primer establecimiento. En la Constitución americana, como ha resumido Fioravanti, el valor dominante fue la tutela fuerte y absoluta de los derechos fundamentales. En Francia, el estatalismo de la Declaración impuso al legislador no sólo el deber de protección y conservación de los derechos individuales, sino la necesidad de crear un marco de convivencia en el que fuesen realizables los derechos del conjunto de la sociedad procurando su transformación. La Francia de la Revolución era heredera de unas instituciones que tenía que erradicar y sustituir. Había que cambiar una sociedad estamental, desigual e injusta, sometida a formas de gobierno arbitrarias. En estas circunstancias, un legislador fuerte era indispensable.

Esta situación hacía imposible la efectividad del principio esencial de igualdad de todos los hombres o el ejercicio efectivo de los derechos, si los poderes públicos, principalmente mediante una sabia legislación, no derribaban los obstáculos que habían sido plantados durante el Antiguo Régimen.

Las diferencias entre el modelo social y político europeo y el norteamericano no escaparon a un observador agudo como Alexis de Tocqueville. Las repercusiones de uno y otro modelo en la consagración de la igualdad eran notables. «El germen mismo de la aristocracia —escribió Tocqueville— no fue nunca depositado en esta parte de la unión... los hombres se muestran más iguales por su fortuna o por su inteligencia, o, dicho en otros términos, más igualmente fuertes que lo son en ningún país del mundo o que lo hayan sido en ningún siglo de los que la historia conserva recuerdos». En Norteamérica la igualdad había llegado, según Tocqueville, a la plena y pacífica consumación. Los ciudadanos querían que la Constitución garantizara ese y otros derechos naturales frente al legislador. Los europeos, en cambio, necesitaban al legislador para que derribara las barreras sociales y económicas que se oponían a la realización y disfrute de sus derechos. La ejecución del programa de las libertades, enunciado en la Declaración, quedaba confiado, punto por punto, artículo por artículo, al legislador.

Otro grupo de razones importantes de la apertura en horquilla, hasta cobrar orientaciones divergentes, de la relación entre el poder y los derechos en Europa y América, está relacionado con el proceso de la secularización que imponía la teoría ilustrada de la felicidad. Ya lo he recordado antes: desde el estudio de Hazard todos los análisis han subrayado la mundanización de la felicidad, su conversión en un ideal realizable en la tierra, aunque fuera de forma imperfecta. La sucesiva transformación de la felicidad en derecho al bienestar y la secularización de las políticas dirigidas a hacerla factible, suponía que la Iglesia, que durante la ilustración seguía controlando los servicios básicos de educación y asistencia, tuviera que ser desplazada y sustituida. Estos servicios ya eran considerados por el pensamiento ilustrado de la segunda mitad del XVIII como absolutamente imprescindibles. Así resulta de las obras de Campomanes, Jovellanos, Floridablanca o Cabarrús. Pero el desplazamiento de la Iglesia imponía que su organización se encomendara a las administraciones públicas. Como escribió observando esta herencia forzosa, F. Tomás y Valiente, para el caso español: «Los hombres del Estado liberal naciente no eran necios ni malvados. Comprendían con toda claridad que la supresión de fundaciones, en especial benéficas, no familiares, producía un vacío asistencial, por decirlo con expresión intencionadamente anacrónica».

Ninguna de estas rémoras tuvo que afrontar el liberalismo en América, donde no existía ni la sociedad estamental, ni la propiedad amortizada, ni la diversidad de vinculaciones y privilegios preexistentes al constitucionalismo, ni menos se conocía el dominio monopolista de una organización religiosa como la Iglesia católica sobre la mayor parte de los servicios educativos y sociales.

Un tercer elemento justificativo de la separación política de las dos recién estrenadas sociedades constitucionales, americana y europea, fue que la asunción por el Estado de la responsabilidad de poner los medios para la satisfacción de los derechos no tuvo en Francia o en España la alternativa de poder apoyarse en organizaciones intermedias entre el Estado y la sociedad porque, en los dos países, el asociacionismo quedó arrasado durante casi todo el siglo XIX .

Fue, de nuevo, Tocqueville, el primero en observar la relevancia de la diferencia de estas restricciones en relación con América. El asociacionismo, según apreció Tocqueville, se había convertido en un elemento fundamental en la búsqueda de la felicidad de los pueblos (J. Sauca Cano, ha estudiado específicamente el pensamiento de Tocqueville en punto a la libertad de asociación). Tanto fue decisivo para el desarrollo de la vida comercial y económica como la de carácter religioso o social. Contempló Tocqueville en su famoso viaje por América una sociedad civil fuertemente movilizada, absolutamente diferente de la europea. Y escribió, por ejemplo: «Aquí la población de un barrio se reúne para saber si debe edificar una iglesia, allí se trabaja en la elección de un representante, más allá los diputados de un cantón se trasladan a toda prisa con el fin de aconsejar ciertas mejoras locales; en otro lugar son los labradores de un pueblo que abandonan sus surcos para ir a discutir el proyecto de un camino o de una escuela. Unos ciudadanos se reúnen con el único fin de declarar que desaprueban la política del gobierno, mientras otros se reúnen con el fin de proclamar que los hombres que gobiernan son los padres de la patria». Luego explica: «En los Estados Unidos se asocian con fines de seguridad pública, de comercio e industria, de moral y de religión. No hay nada que la voluntad humana no tenga esperanza de conseguir por la acción libre de poder colectivo de los pueblos». Insiste en que allí se asocian para cualquier cosa: «Para dar fiestas, para fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misiones a las antípodas...».

La opinión resueltamente favorable de Tocqueville al desarrollo del asociacionismo para procurar la libertad individual y el bienestar general presentó en sus escritos otras expresiones inequívocas. En sus dos breves y expresivas *Memoires sur le pauperisme* , donde plasma sus observaciones después de una visita a Inglaterra, pocos meses antes de la aprobación de la ley de pobres de 1834, explica las ventajas de las asociaciones de carácter benéfico frente a la alternativa de que las administraciones públicas se encarguen de esa actividad, que es la orientación del problema asistencial a la que se adhiere la ley de pobres. Tocqueville no tenía dudas de que esa era la opción equivocada por más que reconociera problemas en la absoluta privatización de la beneficencia y abriera algún resquicio excepcional a la caridad pública. Pero concluía con manifiesta seguridad afirmando: «Estoy profundamente convencido de que todo sistema regular, permanente, administrativo, cuyo fin sea proveer las necesidades del pobre, hará nacer más miserias que puede curar, determinará la población que quiere socorrer y controlar... agotará las fuentes de ahorro, paralizará la acumulación de los capitales, restringirá el desarrollo del comercio, entorpecerá la actividad y la industria humana, y terminará por llevar a una revolución violenta contra el Estado cuando el número de aquellos que reciban limosna sea casi tan grande como el número de aquellos que la dan...».

Es, innegablemente, un texto de extraordinaria perspicacia que adelanta dos siglos observaciones que hoy son frecuentes entre los teóricos de la crisis del Estado de Bienestar.

Europa no confió en la sociedad civil, ni en la importante contribución del asociacionismo a la felicidad, sino que estableció una separación tajante entre el Estado y la sociedad, y segó de raíz los cuerpos intermedios asumiendo los postulados rousseounianos, y, en consecuencia, prohibió las asociaciones de toda clase.

En Francia, la Declaración de Derechos de 1789 no incluyó el derecho de asociación. Lo sacrificó, como dijo Taine, en aras del espíritu revolucionario que no toleraba «ninguna sociedad particular, ningún grupo parcial, ninguna corporación colateral, ni incluso para cumplir con lo que el Estado no cumpliese». Un Decreto de 4 de octubre de 1789 confiscó los bienes de las congregaciones religiosas. La ley Le Chapelier de 14 de junio de 1791 suprimió las llamadas asambleas de obreros y artesanos y se dirigió contra los gremios cuya abolición decretó la Constitución de 14 de septiembre del mismo año. Su complemento fue el Decreto de 9 de octubre

de 1791 que estableció que «ninguna sociedad, club, asociación de ciudadanos, puede tener bajo forma alguna existencia política, ni ejercer ninguna función sobre los actos de los poderes constituidos ni de las autoridades legales, ni que bajo cualquier pretexto pueda aparecer bajo un nombre colectivo». El Decreto de 18 de agosto de 1792 llegaría a explicar las razones de toda esta política abolicionista asegurando que «un Estado verdaderamente libre no puede sufrir en su seno ninguna corporación». Esta legislación prohibicionista se radicalizó durante el Terror, que impondría definitivamente una política antiasociacionista que duró nada menos que un siglo entero. La primera regulación general del derecho de asociación en Francia no se produce hasta 1901, año en el que, al fin, se aprueba la Ley *sur le contrat d'association* .

En España el proceso es parangonable y no me detendré a describirlo. La legislación contra los cuerpos intermedios, privilegios y vinculaciones de cualquier clase empezó con un decreto de 1811. La Constitución de 1812 no reconoció el derecho de asociación. Un decreto de 1820 estableció la prohibición general de las «reuniones —decía— de individuos constituidas y reglamentadas por ellos mismos, bajo el nombre de sociedades, confederaciones, juntas patrióticas o cualquier otra sin autorización...». Y el Código Penal de 1822, el primero de nuestra historia, acoge estas ideas abolicionistas y penaliza a los individuos que formen asociaciones de cualquier clase sin licencia (art. 317). Hasta la Constitución de 1869 no empieza a cambiar esta legislación, y aun entonces, de manera más nominal que real.

La felicidad de los ciudadanos, deber del Estado

He aquí, en definitiva, el diferente carácter de la sociedad europea y la americana, y la diversa concepción del Estado y su relación con los derechos que explican que un mismo enunciado constitucional, el derecho a la felicidad, se desarrolle de una manera distinta en uno y otro lado del Atlántico. En Estados Unidos la felicidad es un derecho que corresponde satisfacer a cada individuo. El Estado ha de garantizar un marco estable y seguro de convivencia que lo permita, pero no ha de asumir políticas públicas asistenciales para llevar a los ciudadanos el bienestar que no consigan por sus medios.

En países como Francia y España también la felicidad es un derecho individual y su satisfacción corresponde en primer lugar a cada persona con su propio esfuerzo. Pero desde el principio del constitucionalismo se entendió que el bienestar era un componente esencial de la felicidad y que el Estado debía organizar servicios que lo aseguraran ofreciendo prestaciones directas a los ciudadanos. Especialmente en caso de falta de recursos o de incapacidad o imposibilidad personal de subvenir a las propias necesidades. Durante el Antiguo Régimen, organizaciones religiosas o privadas de diverso carácter se habían ocupado de cubrir esas necesidades (aunque no satisfactoriamente como hizo ver la radical crítica de los escritores ilustrados), hasta que su abolición determinara la extinción de los cuerpos intermedios de naturaleza asociativa y el Estado, consecuentemente, hubiera de hacerse cargo de esa herencia y mejorarla.

El gran abate de Fréjus, Emmanuel Sieyès, fue, una vez más, el primero en percatarse del enorme cambio político que la Revolución estaba trayendo a Francia. No se trataba, decía, de que el Estado protegiera la libertad individual, sino también de que hiciera posible que los ciudadanos extrajeran todos los beneficios de la asociación política que incluía su derecho a obtener protección y asistencia públicas.

La bifurcación de las concepciones del derecho a la felicidad y el bienestar en Europa y América empezó a hacerse más manifiesta desde que la segunda Declaración Francesa de Derechos, la de 1793, añadió dos derechos sociales básicos que no figuraban en la de 1789: la asistencia social y la instrucción pública. Muchos parlamentarios justificaron en la Asamblea el cambio de la misma manera, con idénticos argumentos, que Sieyès. El artículo 21 de la mencionada Declaración de 24 de junio de 1793 recordó que los *secours publics* , los socorros públicos, eran una deuda sagrada y que la sociedad debía asegurar la subsistencia a los ciudadanos desafortunados.

El Decreto de 16-24 de marzo de 1793, en relación con la nueva organización de los *secours publics* , fue la primera norma votada bajo la Revolución en materia de asistencia y reflejó concepciones que dominaron la Asamblea constituyente y legislativa. Su ponente, el diputado por Aveyron Jean Baptiste Bô, expuso los criterios para el reparto más igualitario de la asistencia. Las fechas coinciden con la época más radical de la Revolución, en pleno período jacobino, cuando junto a los valores de libertad e igualdad empezó a invocarse la *fraternité* atribuyéndole un

contenido bastante más confuso que a aquellos dos derechos. En todo caso, es en nombre de la igualdad por lo que el Estado se hace cargo de la asistencia y de los servicios básicos de instrucción pública.

En España el proceso siguió idéntica justificación que en Francia y alcanzó los mismos resultados. El gran cambio, la operación de sustitución de la Iglesia en los servicios asistenciales y educativos trasladándose a las administraciones públicas su titularidad, se proclamó en el artículo 321 de la Constitución de 1812, en el marco de uno de los debates parlamentarios más brillantes de las Cortes constituyentes. Y sus principios se hicieron efectivos en aquellos primeros años constitucionales, a través de la legislación municipal, en concreto mediante la regulación esencial de esos servicios en la instrucción para el gobierno económico y político de las provincias de 23 de julio de 1813.

La felicidad, pues, en horquilla, bifurcada y siguiendo caminos diferentes aunque partiendo de declaraciones de derechos aparentemente iguales desde principios del siglo XIX . En Norteamérica se optó por una interpretación individualista y en Europa por una concepción solidaria del mismo derecho. Al principio para dar cobertura y asegurar la protección de los ciudadanos desvalidos, más tarde, al cabo de los años, para fundar, con el antecedente de esa misma ideología, aunque enriquecida con un nuevo pacto social urgido por el desarrollo de la industrialización y el capitalismo, el Estado de Bienestar.

Los dos desarrollos posibles de la idea de felicidad, la americana y la europea, son difíciles de unificar. A veces cuando se plantea el problema de la sostenibilidad del Estado de Bienestar a medio plazo, algunos críticos miran las soluciones liberales extremadas como única solución de futuro y recuerdan, como si fuera un asunto nuevo, que la búsqueda de la felicidad, entendida como bienestar, es asunto de carácter estrictamente individual. A finales del siglo XX , cuando estaba en pleno auge la formación del mercado europeo, muchos temieron que las libertades económicas y la lógica de la competencia arrasarían los servicios públicos de carácter social. Las instituciones europeas salieron reiteradamente al paso de ese temor publicando declaraciones sobre los servicios públicos en Europa en las que se aseguraba su compatibilidad con el modelo económico. En una de las primeras, la de 26 de septiembre de 1996 (cuyo contenido ha pasado a otras sucesivas y ha quedado consagrado en términos de principio en el artículo 36 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea de

2000), se reconoce que la solidaridad y la igualdad de trato en el contexto de una economía de mercado abierta y dinámica constituyen objetivos fundamentales de la Unión y que «los servicios de interés general están en la base del modelo europeo de sociedad... suponen un elemento de identificación cultural para todos los países europeos...». Esta cultura, como ha escrito Peter Häberle, se ha ido formando desde la Declaración de 1789 que no sólo ha servido como parámetro de Constituciones posteriores sino que representa también una garantía cultural del *statu quo* con determinados contenidos irrenunciables para el estado liberal (*Libertad, igualdad, fraternidad. 1789, historia, actualidad y futuro del Estado constitucional* . Prólogo de A. López Pina, Trotta, 1998, pág. 87).

No obstante, sin quitar importancia a la Declaración, es pertinente matizar, como ya he hecho, que confirió rango constitucional a ideas nacidas en el Siglo de las Luces.

Los mismos temblores que generó la obsesión por la liberalización de los mercados han producido en los últimos años las severas políticas de austeridad implantadas por muchos estados europeos a consecuencia de la crisis financiera que estalló en 2008. Pero, de nuevo, y a pesar de las mermas que han sufrido algunas prestaciones sociales, la ideología del Estado de Bienestar ha resistido incólume.

Son difíciles los pronósticos acerca de los ajustes que serán imprescindibles a medio plazo y sobre si será inevitable una reducción de la intensidad con que, hasta ahora, el Estado ha venido ocupándose en Europa de la felicidad de los ciudadanos. La crisis económica ha evidenciado que la cuestión rebasa la soberana capacidad de decisión de los estados.

LA RESPONSABILIDAD POR LA FELICIDAD DE LOS PUEBLOS INFELICES

Pero tanto la norteamericana como la europea son sociedades opulentas, ambas razonablemente satisfechas de sus conquistas y seguras de que han elegido el camino adecuado para asegurar la felicidad de los ciudadanos, aunque con políticas diferentes. Ha costado un tiempo infinito lograrlo, regado de sufrimientos y violencias, siempre fratricidas, hasta conseguir estabilizar los modelos de bienestar de que ahora disfrutamos. El problema principal al que nos enfrentamos en nuestros días no es el de sus inevitables ajustes sino responder al reto que nos plantean los pueblos infelices y oprimidos que nos rodean, que constituyen un inmenso cinturón

de miseria que ha puesto sus esperanzas en la ayuda y acogida de los estados desarrollados. Han cifrado su particular conquista de la felicidad en traspasar los altos muros jurídicos que las sociedades opulentas han levantado frente a cualquier incursión procedente del exterior. No obstante, tendrán que rendir inevitablemente sus baluartes hasta los límites que la preservación de lo conquistado permita y la solidaridad imponga. Aun así, hoy por hoy, Europa asiste trémula a una avalancha humana a la que no sabe cómo acoger. Todas las políticas actuales son evidentemente inanes, tanto las concernientes a las que sería preciso dirigir a los países de origen de las masas migratorias como las aplicables a los individuos que llegan a su tierra prometida, que es la nuestra, buscando la felicidad, siguiendo rutas procelosas, como hicieron los peregrinos que colonizaron América hace siglos, y evitando la pobreza o la desolación y la guerra que ahora destruyen sus países de origen como en otro tiempo también desangraron las sociedades europeas.

La Unión Europea y sus estados miembros están improvisando respuestas solidarias, con entusiasmo desigual según los países, basadas en criterios de beneficencia o caridad que en algo recuerdan las primeras medidas que la legislación desarrolló a principios del siglo XIX para subvenir a las necesidades de los pobres y necesitados. Los grupos más afortunados de refugiados y emigrantes podrán quedar integrados en los países de destino con plenitud de derechos y equiparados a los demás ciudadanos. Pero el problema se ahondará posiblemente si las oleadas humanas que se acercan a Europa continúan. No es la primera vez que se producen en la Historia éxodos masivos. Pero se debieron a conflictos o emergencias localizadas y no siempre afectaron a multitudes ingentes (de estos últimos escribió W. Faulkner en *Los Invictos* , contemplando los días finales de la guerra de Secesión, en que vagaban por el sur miles de negros «con las manos vacías, ciegos para todo aquello que no sea su esperanza o su sino»; la misma actitud de los que atraviesan, sin freno posible, en la actualidad, las fronteras europeas). Ahora los refugiados albergan el sueño de poderse establecer en el país de su elección y además poder exigir que les sufraguen el traslado y la asistencia. Parece que el capitalismo global, que impuso la libertad de circulación de capitales y mercancías, no podrá impedir la porosidad de las fronteras para la circulación de las personas.

Se imponen desde luego políticas globales, europeas, inevitablemente, pero también convenidas por el resto de los países afectados por las migraciones. Tal vez puedan aprobarse algún día en el marco de una Constitución cosmopolita, quizá la Constitución 3.0 sobre la que ha escrito Alexander Somek (*The Cosmopolitan Constitution* , Oxford University Press, 2014), políticas sociales unitarias apoyadas en el valor esencial de la dignidad humana, que, como ha estudiado Aharon Barack en una monografía reciente (*Human Dignity* , Cambridge University Press, 2015), es un principio en alza en todos los sistemas constitucionales que pueden considerarse avanzados. Pero hasta que este sueño se realice, la Unión Europea y los estados que la integran han de analizar qué nuevas transformaciones de sus estados de bienestar, todavía esenciales y sostenibles, impone ese servicio que refugiados y emigrantes reclaman.

Verdaderamente estas nuevas circunstancias demuestran que las conquistas de los pueblos tienen carácter cíclico y que es imposible conservarlas permanentemente, porque cada cierto tiempo, como en el suplicio de Sísifo, cuando parece que la meta ha sido definitivamente alcanzada, es preciso volver a empezar.

VI

LA PROFESIÓN ELOCUENTE

Si alguien se preguntara por las razones que han llevado a que una obra sobre abogados, para cuya preparación ha sido fundamental el impulso y el apoyo del Consejo General de la Abogacía, recale en este magnífico salón en el que tienen lugar las grandes celebraciones de la Casa de las Palabras, le bastará para comprenderlo con levantar la vista hasta las vidrieras situadas en los laterales del testero que tengo a mi espalda. Una está dedicada a la poesía, la otra a la elocuencia; las dos formas mayores de aplicación de la palabra oral o escrita de cuyo esplendor cuida esta corporación.

Poesía es la manifestación de la belleza o del sentimiento estético por medio de la palabra, en verso o en prosa, dice nuestro diccionario. Añádase, si se quiere, como propone el académico y poeta Carlos Bousoño, en su *Teoría de la expresión poética* , la capacidad de producir placer estético.

Elocuencia, dice el Diccionario, es «facultad de hablar o escribir de modo eficaz para deleitar, conmover o persuadir»; o también «eficacia para persuadir o conmover que tienen las palabras, los gestos o ademanes y cualquier otra acción o cosa capaz de dar a entender algo con viveza».

El origen de la profesión de abogado está en la elocuencia. Los primeros defensores fueren ciudadanos sobresalientes por su capacidad para persuadir o conmover mediante la palabra.

En el Derecho Romano antiguo el primer atisbo de abogacía se presenta en la figura del *patronus causae* que actuaba en los juicios por mera benevolencia y sin remuneración por sus servicios. Eran individuos cuya intervención se solicitaba por razón de su prestigio e influencia.

Esta capacidad para la persuasión, referida al principio a la trayectoria personal del *patronus* , fue cediendo sitio, poco a poco, a individuos que dominaban la retórica. Los patronos son sustituidos por los oradores forenses, que protagonizan la actividad de los foros por su elocuencia desde el final de la República hasta los primeros años del Principado. Ruggiero

explicó solventemente este cambio que protagonizaron personajes como Cicerón, Quintiliano, Tácito, los dos Plinios, Valerio Máximo o Séneca padre.

Cicerón fue, sin duda, el más grande. No sólo por el dominio práctico de la oratoria y su aplicación a causas celebérrimas, sino porque escribió obras sobre la figura del orador romano y las manifestaciones de su arte, cuya influencia se ha mantenido durante siglos: *El orador* , *Diálogos del orador* , *Bruto o de los ilustres oradores* , *De la invención retórica* , *Tópicos* , *Particiones oratorias* , *Del mejor género de los oradores* y la *Retórica a Herennio* , que también se atribuyó durante muchos años al Arpinate (aunque hoy está probado que no fue su autor) y desde luego acompañó a las demás obras en los estudios de Retórica. Abrieron también el camino a aportaciones, muy destacadas, de sus discípulos, como las «Instituciones oratorias» de Quintiliano o el *Diálogo sobre los oradores* de Tácito.

Al principio fue, por tanto, la palabra, y no hubo distinción entre el abogado y el orador, el personaje elocuente.

A este arte imprescindible y suficiente, se fue añadiendo poco a poco, a medida que el derecho aplicable se iba haciendo más complejo, la utilización de conocimientos especializados de los que el orador no necesitaba disponer personalmente y que podía obtener recabando la ayuda de un *iurisperitus* . Aunque esta separación se mantuvo en muchas circunstancias y durante un tiempo difícil de delimitar, acabó cediendo a favor de una fusión del *orador* y el *iurisconsultus* de la que resultó un profesional que empezó a ser identificado con el nombre de *advocatus* . En el edicto perpetuo, redactado por el jurista Salvio Juliano, quedaron expuestas las salvedades para ejercer de abogado que pasarían, siglos después, a las primeras regulaciones castellanas de la abogacía.

La medievalización del Derecho que sigue al hundimiento político del Imperio inutilizó también la poderosa figura del abogado que había terminado de perfilarse en la época del Principado. El gran sistema jurídico romano es sustituido por costumbres locales cuya aplicación e interpretación no requieren el concurso de profesionales: las costumbres son normas creadas por la comunidad local cuyo sentido comprenden sus miembros sin necesidad de expertos.

Pero en los fueros locales se mencionan las intervenciones de hombres buenos que actúan en los juicios en nombre de vecinos ignorantes o incapacitados. Se los denomina voceros porque, según puede leerse en las fuentes, «llevan la voz de otro en un pleito o en cualquier negocio jurídico». La figura del vocero será acogida en el Título 6 de la Partida III, titulado ya *De los Abogados* . Vocero es, según la Partida, «ome que razona el pleyto de otro en juycio, o el suyo mismo, en demandando o en respondiendo. E ha assi nome, porque con bozes e con palabras usa de su officio».

Con palabras, de nuevo. Las Partidas, que siguen en la regulación de la abogacía los criterios compilados en el Digesto, no se olvidan de que la marca de la profesión es la oratoria.

De estas mismas fuentes romanas están deducidos las condiciones y límites para el ejercicio de la profesión. Se establecen tres categorías: los que no podían ejercer en ningún caso; los que sólo pueden ser abogados de ellos mismos, y los que también podían hacerlo por personas determinadas.

El control esencial establecido en las Partidas para el acceso a la abogacía era el juramento de los candidatos. Pero pronto quedó acreditado que este simple requisito era insuficiente para controlar el acceso a una profesión que estaba transformándose rápidamente al mismo tiempo que se complicaba la simplicidad del derecho medieval a causa de la difusión de la obra justinianea, reelaborada en las Universidades europeas y aclarada por glosadores y comentaristas que añadían, a los preceptos del Código y las Novelas, un arsenal de explicaciones para las que usaban conceptos especializados. Eduardo Hinojosa, en su discurso de ingreso en esta Real Academia, pronunciado el 6 de marzo de 1904, explicó precisamente como la recepción del Derecho Romano ejerció «una acción disolvente sobre el simbolismo medieval, incomprensible y bárbaro para los juristas admiradores del derecho justinianeo».

Una de las consecuencias de estas transformaciones es que los glosadores y comentaristas empezaron a tener tanta autoridad como la ley misma y su cita en los pleitos fue considerada imprescindible para una buena actuación profesional. Quizá los abusos de esa práctica abrieron un período de decadencia de la oratoria que fue crítica para el prestigio de la profesión. Los juicios se tornaron enrevesados y profusos de alegatos, abundosos en inutilidades que los dilataban hasta la desesperación de las partes y los jueces. Juan II limitó mediante una pragmática de 1427 las citas de opiniones de cualquier autor posterior a Juan Andrés y a Bártolo. Y los

Reyes Católicos aún apretaron más esta restricción porque en la primera Ley de Toro prescribieron que los únicos autores que podrían citarse en lo sucesivo serían Bartolo de Sassoferrato, Baldo de Ubaldis, Juan Andrés y el Abad Panormitano.

Pero no debió arreglarse mucho la situación con estas medidas porque más de un siglo después bramaba Quevedo en uno de sus *Sueños* que los abogados traían al «retortero los Bártulos, los Baldos, los Abades, los Surdos, los Farinaccios, los Tuscos, los Cujaccios, los Fabros, los Anchoranos, el señor presidente Covarrubias, Chasaneo, Oldrado, Mascardo, y tras la ley del reino, Montalvo y Gregorio López, y otros innumerables, burrajeados de párrafos...».

En las Cortes de Madrigal, celebradas en 1476, oyeron los Reyes Católicos las quejas de los procuradores sobre tales abusos a los que imputaban la dilación insoportable de los juicios. Las Cortes de Toledo de 1480 tomaron medidas para evitar los perjuicios causados por abogados ignorantes. Las Ordenanzas reales de Castilla u Ordenamiento de Montalvo, impreso por primera vez en 1484, anunciaban la reforma, que finalmente impusieron las Ordenanzas de Abogados y Procuradores que promulgan los Reyes Católicos en Madrid el 14 de febrero de 1495. Serán la regulación de la abogacía más importante de la edad moderna, cuya influencia se proyecta, a través de la Nueva Recopilación de 1567 y de la Novísima de 1805, hasta el siglo XIX .

Las Ordenanzas reconocen la importancia de la profesión para la Justicia y regulan por ello los aspectos principales del acceso a la misma y de su ejercicio. El requisito del juramento medieval resultaba garantía insuficiente y se añade por primera vez el examen previo de los candidatos, al que seguiría la inscripción en la matrícula de los abogados. Para todo ello se precisaba ser graduado, exigencia que también es nueva en relación con la legislación de Alfonso X. Graduado se consideraría, a estos efectos, el bachiller, que según los planes de estudios de las Universidades de la época, necesitaba una formación de cinco años. Las Ordenanzas regulaban todos estos extremos, sentando, como he dicho, el principio general del examen: «De aquí en adelante, decían, ninguno pueda ser abogado en el nuestro Consejo, ni en nuestra Corte ni Chancillería, ni ante las justicias de nuestros reinos, sin que primeramente sea examinado y probado por los de nuestro Consejo y oidores de nuestras Audiencias y por las dichas Justicias y escrito en la matrícula de los abogados».

Aparecen también en la época de las Ordenanzas de 1495 algunos problemas que han acompañado a la profesión hasta hoy mismo: la defensa de los pobres, los honorarios, y, sobre todo, la cuestión de la pasantía, que había sido implantada en las Leyes de Toro y que se convirtió en una herramienta esencial para asegurar la calidad del ejercicio. «Todos los letrados —establecieron aquellas leyes— no puedan usar de dichos cargos de justicia, ni tenerlos sin que primeramente hayan pasado ordinariamente las dichas leyes de ordenamientos y pragmáticas, partidas y fuero real». La práctica de la pasantía se desarrolló de diferentes maneras al cabo de los siglos, pero siempre implicó la adquisición de formación práctica al lado de otros profesionales experimentados.

Las críticas literarias a una potentísima profesión emergente se mantuvieron con dureza. Muchas de ellas estarían apoyadas en las seguras envidias que empezaría a suscitar el prestigio de clase influyente de los letrados, como es tan propio de la manera de ser de los españoles, pero otras, fundadas en la experiencia de quienes las formularon, me parecen muy atendibles. Por ejemplo, las que figuran en la *Política para Corregidores y Señores de Vasallos de Castillo de Bovadilla* , el mejor libro de Derecho Público de nuestro siglo XVII , aunque publicado cuando se acababa el XVI , en el que explica las nefastas prácticas abogaciles que había conocido mientras ejerció como corregidor y fiscal. Los grandes autores de pensamiento político del siglo XVIII aparecen en el vol. IV del *Teatro Histórico Crítico de la Elocuencia Española* , Madrid, 1788, Ed. Antonio de Sancha.

Cómo superar estas malas practicas y arrumbar críticas fue materia a la que también se aplicó la literatura antirrábulas. Una obra cabal e influyente en este sentido fue la de Melchor Cabrera Núñez de Guzmán titulada *Idea de un abogado perfecto reducida a práctica* , publicada en 1683. Don Melchor tenía sobre sus espaldas una amplia experiencia como abogado de los Consejos cuando la compuso. Sostenía que un abogado perfecto tiene que estar instruido en las leyes y doctrinas que se enseñan en la Universidad, pero también formado en la práctica porque con los solos conocimientos teóricos no alcanzaría el perfeccionamiento deseado. Su obra está dividida en tres discursos dedicados, respectivamente, a los privilegios de los abogados, las cualidades que hacen un abogado perfecto, y su prelación en quienes profesan la jurisprudencia. El perfecto abogado tiene que reunir cinco características positivas, que son: experto en jurisprudencia

(*praeditus iurisprudentia*), versado en el foro (*versatus negotiis*), modesto (*modestus*), verídico (*verax in sermone*), prudente, sagaz y cauto (*prudens, sagax et cautus*). Y además tres características de naturaleza negativa: no verboso (*non verbosus*), no caviloso (*non cavilosus*), no avaro (*non avarus*).

Ideas semejantes, sobre todo acerca de la combinación entre teoría y práctica, expuso Jerónimo de Guevara en su libro *Discurso legal de un perfecto y cristiano abogado* .

Para garantizar que los abogados reunían estas cualidades excelsas fue, desde principios del siglo XVIII , fundamental el trabajo de los Colegios de Abogados. Se habían constituido desde el siglo XVI agrupaciones privilegiadas con forma de gremios o cofradías, pero su papel regulatorio de la profesión se desarrolló más tarde. La colegiación obligatoria se estableció en 1737 para Madrid. Los estatutos del Colegio madrileño, que en esto copiaron los demás a la letra, decían: «Para ser recibidos cualesquiera abogados en el dicho colegio, hayan de ser de buena vida y costumbres, hijos legítimos o naturales de padres conocidos, y no bastardos o espurios; que así los pretendientes como sus padres y abuelos paternos y maternos sean o hayan sido cristianos viejos, limpios de toda mala infección y raza, sin nota alguna de moros, judíos ni recién convertidos a nuestra Santa Fe Católica; y que a lo menos los pretendientes y sus padres no hayan tenido oficios o ministerio vil, ni mecánico público».

Los colegios se instituirán, durante el siglo XVIII , no sólo en garantes de la calidad de sus miembros sino también de la cantidad de abogados en cada territorio porque se convirtieron en un filtro eficaz para limitar el número de ejercientes. Durante todo el siglo XIX , moderados y progresistas pugnarían por mantener el requisito de la colegiación obligatoria o suprimirlo.

El dieciocho fue también el siglo de los cambios de los planes de estudios, que empezarían a transformar profundamente la formación de los abogados. Muchos abogados asumen los ideales de la Ilustración y sus propuestas reformistas y, en consecuencia, tratan de influir en las políticas públicas. El fenómeno se extiende también a las reformas de las normas procesales y a la postulación de cambios en el sistema punitivo del Estado. Las críticas e ideas reformistas que han difundido en Europa Voltaire, los *philosophes* , y el influyente Cesare Beccaria, son asumidas en España por algunos grandes que actúan en la segunda mitad del siglo, como Jovellanos,

Forner, Manuel de Lardizábal o Juan Meléndez Valdés, algunos de ellos académicos de esta Docta Casa, y el último de ellos, Meléndez Valdés, el que mejor combinó en su siglo los dos lemas recogidos en los vitrales de esta sala. Fue un extraordinario orador, como prueba la edición de sus *Discursos forenses* y, al mismo tiempo, el mejor poeta de la Ilustración. Resúmenes importantes de la vida y otros de estos ilustrados en el buen libro de J. Sempere y Guarinos, *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos IV* , 1785.

Vuelvo, al recordarlo, a la elocuencia. Nada más iniciarse el siglo XIX , la profesión de abogado tiene todos sus rasgos legales casi completamente depurados. Está determinado por las normas qué estudios mínimos tienen que cursar los aspirantes, las pasantías, colegiación y otros requisitos para el ejercicio, las excepciones y prohibiciones, defensas de pobres, honorarios, deontología, etc. Y aparecen diccionarios, formularios, libros de prácticas y las más varias herramientas de bufete. Se publica con una libertad que no existió precisamente hasta el constitucionalismo. Las constituciones enmarcan además el ejercicio profesional en términos de mayor garantía para los contendientes en los procesos.

El abogado perfecto de que habían tratado Melchor de Cabrera y Jerónimo de Guevara siglo y medio antes, aparece en la primera mitad del XIX personificado en abogados ejemplares. Por todos invoco la figura de D. Manuel Cortina y Arenzana, nacido en Sevilla casi con el siglo. En Sevilla empezó a ejercer hasta que vino a Madrid en la época de la Regencia, después de haber pasado por algunas experiencias políticas. En Madrid fue elegido decano del Colegio en treinta y una ocasiones e intervino en las causas más importantes de su época. Fue espejo de abogados y la imagen del abogado constitucional sometido a un compendio nuevo de reglas de ejercicio.

Perfeccionado el modelo, los abogados vuelven a acordarse en el XIX , después de algunos siglos de oscurantismo, que el origen de su profesión está en la elocuencia, que su trabajo consiste en persuadir y convencer mediante la palabra. Lo mismo que al levantarse las oscuridades del Medievo, el humanismo renacentista volvió a rendirse ante el latín, adornado y bello de Cicerón, muchos autores que escribieron en la España del XIX sobre el abogado ideal retornaron a los ideales de la oratoria. Ser seguidor de Cicerón, imitarlo, se convirtió en la marca de identidad de todos los grandes humanistas italianos, de Petrarca a Lorenzo Valla, de

Poliziano a Pietro Bembo. Erasmo resaltó como nadie en su *Ciceronianus* estos entusiasmos, que él, que tenía un latín menos esplendoroso y brillante, criticó por excesivos.

Ser un gran orador forense se convirtió en el ideal que cualquier abogado debía perseguir en el período que va de la España isabelina a la de la Restauración. Un grupo importante de autores retorna a las fuentes romanas para explicar en qué ha de consistir la elocuencia del buen abogado. Pedro Sainz de Andino, Fernando Corradi, Francisco Pérez de Anaya, Joaquín María López, Fernando de León y Olarrieta, marcan la pauta con sus obras sobre oratoria forense.

Destaco entre ellas los *Elementos de elocuencia forense* de Sáinz de Andino y las *Lecciones de elocuencia general* de Joaquín María López. Contienen las guías para la formación de lo que Pasquale Beneduce ha llamado *Il corpo elocuente* , o la «profesión elocuente», como ha preferido decir Carlos Petit. Se codifica en ellos el arte oratorio, que ensalzan como la primera de las artes humanas. «Grande es señores, o por mejor decir, inmenso el poder de la elocuencia. Ella se dirige a la razón para persuadirla, al corazón para moverlo y a la imaginación para exaltarla». Y continúa: «El buen orden en el uso de las palabras es la base de la civilización y es el signo característico que distingue las tribus salvajes de las naciones cultas... Ni habrían podido formarse instituciones sociales, ni discutirse y establecerse leyes justas y convenientes, ni cimentarse y ejercerse la acción y el poder del gobierno; ni inspirarse y propagarse las máximas religiosas y morales, ni enseñarse las ciencias y utilizarse los progresos del entendimiento humano sin que se adoptasen y reconociesen reglas en el ejercicio de la palabra» Afirma incluso que la degeneración de la oratoria clásica fue la causa de la perdición de Roma.

A partir de la recuperación de la elocuencia como marca de identidad, las demás cuestiones que afectan a la profesión y al ejercicio de la abogacía son recurrentes a los largo de los dos siglos de constitucionalismo.

VII

FERNANDO EL CATÓLICO Y LOS JUSTOS TÍTULOS DE LA OCUPACIÓN DE LAS INDIAS

Planteamiento

Muy poco podré decir, en el limitado espacio en que ha de desarrollarse esta disertación, de los enormes y novedosos problemas jurídicos que plantearon a los Reyes Católicos, y en especial a Fernando, el descubrimiento, ocupación y asentamiento en las Indias descubiertas en 1492.

La misión que se había encomendado a Cristóbal Colón se centraba en la búsqueda de un camino a oriente viajando por el mar hacia occidente. Era conocida la ruta terrestre hacia Catay y Cipango, que había descrito Marco Polo, y se estaba abriendo por los portugueses la vía marítima que bajaba por las costas africanas intentando bordear el continente. Pero Colón tuvo la intuición de que el camino más recto a la India iba a través del océano Atlántico. Con muy pocas lecturas en que apoyarse (los libros de Pierre d'Ailly, Picolomini y Marco Polo, más una carta de Toscanelli), había hecho cálculos geográficos que le permitieron estimar que la parte más occidental de las islas y el continente asiático distaban 750 leguas de la península Ibérica. Esta era la cuarta parte de la distancia real. Pero Colón creyó en ese cálculo como si se tratase de una verdad revelada. Toda su vida lo persiguieron las malas lenguas y los envidiosos de su éxito que atribuyeron aquella conclusión no a su pericia sino a la fortuna que tuvo él mismo, cuando vivía en una pequeña isla al lado de Madeira (Porto Santo), o su familia política (estaba casado con la portuguesa Felipa Moñiz de Perestrello, de padre navegante), al recibir la confidencia de un piloto náufrago que conocía la existencia de tierra al otro lado del Atlántico. Es posible que alguna tempestad hubiera forzado desvíos de la ruta de naos portuguesas cuando volvían de las exploraciones africanas, que las acercaran a las costas del otro lado del océano lo suficiente como para

avistar tierra o descubrir indicios de su existencia a través de ramajes o animales sin rumbo flotantes en el mar. Casi todos los cronistas de Indias apuntaron esa hipótesis en sus escritos. Pero lo que más probablemente explicó Colón a los monarcas peninsulares, Juan II de Portugal inicialmente, y a los Reyes Católicos después, es que la astronomía, la geografía, las matemáticas y hasta la historia de la creación del mundo avalaban la exactitud de sus cálculos: había tierra a 750 millas, cruzando el océano.

Ningún sabio de la corte portuguesa dio la menor credibilidad a la tesis colombina. Cuando, desilusionado, lo intentó con los monarcas españoles, se encontró con el mismo rechazo de sus consejeros. Pero a base de insistencia, contando con la gran ayuda de dos frailes del convento de la Rábida, fray Antonio de Marchena y fray Juan Pérez, el apoyo de otras personas de confianza de los monarcas, y gracias a que Luis de Santángel, el escribano de ración de los reyes, tenía la convicción de que el asunto comprometía poco económicamente, Colón pudo obtener las concesiones que figuran en las Capitulaciones de Santa Fe de 17 de abril de 1492. Estas, además de reconocerle los títulos perpetuos y hereditarios de almirante de la Mar Océana, virrey y gobernador de las tierras que descubriese, le atribuían el diez por ciento de las riquezas que consiguiera para la corona, entre otros sustanciosos emolumentos.

La llegada de Colón a las islas Bahamas iba a suscitar no sólo un cambio trascendental de las concepciones del mundo y de la vida de la humanidad entera, sino, en primer lugar, cuestiones jurídicas y políticas jamás planteadas antes en los mismos términos, que requirieron soluciones inmediatas. Fueron estas, al principio, inseguras y quebradizas, difíciles, en todo caso, para la conciencia de los monarcas católicos y de muy difícil aplicación teniendo en cuenta la gran distancia a que estaba la corte de las tierras descubiertas.

Enuncio, por su orden de aparición, los asuntos que necesitaron respuestas jurídicas inmediatas.

EL DESCUBRIMIENTO COMO TÍTULO DE POSESIÓN Y EXPLOTACIÓN

Cuando Colón llegó a Guanahaní (no era Cipango ni Catay, pero estaba más o menos a 750 millas de la isla española de Hierro) siguió el ritual de toma de posesión que era habitual en la época. Se sirvió de un escribano y

levantó acta ante testigos. Luego dejaría muestras de ocupación efectiva. Sobre esto había diversas prácticas posibles, pero el almirante usó, entre otras, la de levantar una fortificación en La Española. Cosas semejantes había hecho Portugal cuando al explorar en los decenios anteriores del siglo los territorios atlánticos de África.

Era el descubrimiento el título que justificaba la ocupación y aprovechamiento de aquellas tierras, antes desconocidas o no ocupadas por ningún otro rey cristiano. Nadie había discutido esta cuestión respecto de las exploraciones portuguesas.

Gracias a la firme política impulsada por el infante don Enrique el Navegante, sus naves habían doblado el cabo Bojador, el cabo del miedo lo llamaban, en 1434, y rápidamente llegaron hasta las bocas del río Senegal, descubrieron las islas de Cabo Verde (1441) cruzaron el ecuador (1475). Estos avances los llevaron a solicitar de la Santa Sede un reconocimiento jurídico de sus derechos sobre lo que estaban descubriendo. La Santa Sede era entonces la única autoridad internacional a la que podía solicitarse no tanto un título que justificase la ocupación, como una ratificación del que ya tenía la corona portuguesa por el hecho del descubrimiento, lo que sería decisivo para evitar conflictos con otras potencias.

La bula *Romanus Pontifex* de 1455 cumplió esa función de reconocimiento de los derechos de Portugal. Incluía todas las tierras al sur del cabo Bojador. La bula *Inter Caetera* del año siguiente ratificó lo resuelto en la anterior y especificó que esas tierras formaban parte de la ruta portuguesa hacia las Indias. Un par de decenios más tarde, el acuerdo de AlcaçovasToledo de 1479-1480 ponía fin a las guerras entre Castilla y Portugal. La monarquía portuguesa reconocía finalmente los derechos de la reina Isabel y Castilla, y los castellanos lo establecido en las bulas pontificias que estaban repartiendo el mundo.

Aunque no lo decían expresamente las bulas, Portugal encontró títulos en ellas para reclamar todas las tierras descubiertas al sur del paralelo 28º norte. Y resultaba que todo lo descubierto por Colón quedaba por debajo de ese paralelo.

Cuando Colón llegó a Lisboa, de vuelta de su primer viaje, a primeros de marzo de 1493, forzado por las fuertes tormentas del trayecto final, lo primero que hizo fue llegar a la corte de Juan II y le contó al rey gozosamente lo que había descubierto. Como se daba la circunstancia de que esas tierras estaban situadas por debajo del paralelo que, según las bulas

pontificias, marcaba el territorio de propiedad portuguesa, Juan II se apresuró a reclamar todo lo descubierto por el Almirante. Envió mensajeros a los Reyes Católicos y dispuso que se armara una flota para que fuera a ocupar lo descubierto.

Los Reyes Católicos estaban completamente seguros de que tenían un título preferente, basado en el descubrimiento y ocupación de las tierras del otro lado del Atlántico. Enviaron a la corte lisboeta al contino y alguacil Lope de Herrera. Partió el 22 de abril de 1493 con un mensaje para Juan II, en el que le recordaban, entre otras cosas, dos fundamentales: primera, que ellos tenían los derechos derivados del descubrimiento («Pues nosotros somos los primeros que hemos començado a descubrir por aquellas partes. E como se sabe, ningún otro derecho tuvieron sus antecesores a tener por suyo aquello que agora tiene e posee e procura de descubrir»). Y segunda, que los derechos reconocidos al rey de Portugal por las bulas pontificias y tratados suscritos con Castilla recorrían el océano por la costa africana «para abajo contra Guinea», y no para navegar hacia el oeste.

Los reyes españoles adoptan entonces una compleja estrategia compuesta de tres acciones simultáneas: negociar con los portugueses, organizar rápidamente la vuelta de Colón a las Indias descubiertas, y obtener del Papa las bulas que confirmasen el derecho derivado del descubrimiento. El manejo de los tiempos requería suma habilidad. Cuando el almirante emprende su segundo viaje, el 25 de septiembre de 1493, la negociación entre las dos monarquías apenas ha avanzado; y al tiempo que se reúnen los representantes de ambas coronas, los diplomáticos españoles se desplazan al Vaticano y consiguen las bulas por las que el Papa dona las tierras descubiertas a sus monarcas. De esta manera, los portugueses tienen que enfrentarse, además de a la prioridad del descubrimiento, a un conjunto de nuevos hechos consumados.

La primera embajada portuguesa encargada de la negociación se reunió con los españoles en Barcelona el 14 de agosto de 1493. En noviembre se reunieron de nuevo los negociadores en Lisboa. Sin resultados en ambas ocasiones. Las negociaciones con la Santa Sede habían empezado antes, en abril, y se desarrollaron hasta septiembre de 1493. Las bulas se expidieron antedatadas. Sobre esto no tiene dudas ningún estudioso. La primera bula de donación, la *Inter caetera* , lleva fecha de 3 de mayo de 1493. La siguieron cuatro más: *Eximie devotionis* de la misma fecha, otra *Inter caetera* de 4 de mayo, *Piis fidelium* de 25 de junio, y *Dudum siquidem* de 26 de septiembre.

La transformación del título inicial: la donación papal. Problemas

Declaraba el Papa en la *Inter caetera* que conocía que los reyes Fernando e Isabel se habían propuesto descubrir «islas y tierras firmes remotas e incógnitas» con la finalidad principal de «reducir los moradores y naturales de ellas al servicio de nuestro Redentor». Sabía que habían encargado de ello «al dilecto hijo Cristobal Colón, hombre apto y muy conveniente a tan gran negocio». Visto lo cual, «motu propio y no a instancia de petición vuestra ni de otro que por vos lo haya pedido...» dona el Papa a los reyes de Castilla y León todas las tierras descubiertas o por descubrir al oeste de una línea trazada del polo Ártico al Antártico, que pasa 100 leguas al oeste de las islas Azores.

El rey portugués no se conformó y mantuvo sus reivindicaciones hasta la firma del Tratado de Tordesillas en 1494, que dividió el mundo en dos hemisferios marcados por un meridiano situado a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Desde esa línea hacia el oeste lo hallado o por hallar sería dominio de Castilla y, lo que quedara al otro lado, de Portugal. Los reyes españoles habían impuesto que se usara como línea divisoria un meridiano, y no un paralelo como pretendían los negociadores portugueses, que hubiera atribuido a estos todo lo descubierto hasta entonces, que quedaba por debajo del paralelo que pasa por las islas Canarias. Colón fue, en este planteamiento, el asesor perspicaz de los reyes. Quedó dentro de la zona portuguesa una pequeña porción del sur del continente americano, a partir de la cual Portugal pondría bajo su dominio la enorme colonia de Brasil.

Todas las bulas expedidas por Alejandro VI eran muy favorables a los soberanos de Castilla, pero introducían en la empresa de los descubrimientos un elemento ideológico o justificación que había faltado hasta entonces, o no había sido explicitado en textos de tanta importancia y solemnidad: las misiones descubridoras emprendidas por los monarcas españoles pretendían atraer a los nativos a la fe católica. Declaración montada para fortalecer la posición de los reyes castellanos porque, en verdad, la primera expedición se gestó considerando exclusivamente intereses económicos. Pero el cambio de orientación sería absolutamente

decisivo para el desarrollo ulterior de la colonización, que se transformaría para convertirse en una operación preferentemente evangelizadora a la que habrían de subordinarse las acciones españolas en América.

Como antes he indicado, las tomas de posesión de las tierras descubiertas, efectuadas por Colón en su primer viaje, se basaron en los criterios habituales durante el medievo. Las Indias eran *res nullius* que el almirante se apropia, en nombre de sus reyes, porque la legislación de Castilla le permitía hacerlo *non per bellum* sino a título de descubrimiento seguido de ocupación. No eran de nadie porque los paganos carecen de títulos y la apropiación por los monarcas cristianos excluiría a cualquier otro en el futuro. La breve y formal ceremonia que, ante sus capitanes y escribanos, celebra Colón en Guanahaní para tomar posesión, refleja perfectamente que son los indicados los títulos en que se ampara. Sin embargo, las bulas pontificias introducen un cambio que consistió, nada menos, que en establecer como título la donación hecha por el Papa en tanto que *Dominus Orbi* .

La justificación principal de la donación era la evangelización de los paganos. Esta misión imponía extraordinarios límites a la acción colonizadora y, sobre todo, a las relaciones que los españoles tendrían que establecer con los nativos en las que habrían de poner por delante la religión, la evangelización o conversión a la fe católica, y detrás los intereses económicos. Un cambio difícil este, dadas las inclinaciones y aspiraciones más comunes de la mayoría de los expedicionarios atraídos por los descubrimientos y los mitos que circulaban en España acerca de sus tierras, habitantes y riquezas.

El contraste con la bula *Romanus Pontifex* otorgada por el papa Nicolás V a Portugal en 1455 y el conjunto de resoluciones pontificias y reales que glosan la bula *Inter Caetera* del papa Alejandro VI, dada en 1493, advierte bien de las diferencias. En la primera se agradece a los monarcas portugueses sus descubrimientos y conquistas y lo que significan para la expansión de la religión católica. Y cuando se refiere al derecho de conquista y sometimiento de infieles y paganos, lo delimita en los términos más amplios:

«Nos, pensando con la debida meditación en todas y cada una de las cosas indicadas, y atendiendo a que, anteriormente, al citado rey Alfonso se concedió por otras Epístolas nuestras, entre otras cosas, facultad plena y libre para a cualesquier sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, en

cualquier parte que estuviesen, y a los reinos, ducados, principados, señoríos, posesiones y bienes muebles e inmuebles, tenidos y poseídos por ellos, invadirlos, conquistarlos, combatirlos, vencerlos y someterlos; y reducir a servidumbre perpetua a las personas de los mismos, y atribuirse para sí y sus sucesores y apropiarse y aplicar para uso y utilidad suya y de sus sucesores sus reinos, ducados, condados, principados, señoríos, posesiones y bienes de ellos; que obtenida esta facultad, el mismo rey Alfonso, o el citado Infante bajo su autoridad, adquirió y poseyó, y posee de esta forma, justa y legítimamente, las islas, tierras, puertos y mares, los cuales corresponden y pertenecen por derecho al rey Alfonso y a los sucesores de este; y ningún otro, ni aún cristiano, sin licencia especial de este rey Alfonso y de sus sucesores, hasta ahora no pudo, ni puede, entrometerse lícitamente en ello...»

Las relaciones que habrían de mantener los españoles y los infieles que encontrasen en las Indias que iban a descubrir, sería completamente distinto. Bien es verdad que los pontífices habían creído, o disimulado, que las tierras conquistadas por los portugueses estaban habitadas por tribus o poblaciones adeptas a la fe de Mahoma, y de ahí que otorgaran todos los privilegios de la guerra santa y de la cruzada, que conllevaban la pérdida de bienes y el sometimiento a esclavitud. El caso de los españoles era distinto porque no eran enemigos musulmanes los habitantes de las tierras descubiertas, sino inocentes y primitivos indios que no conocían la religión cristiana ni, por tanto, la habían combatido nunca.

En el primer viaje los reyes no habían dado ninguna instrucción específica a Colón de la que haya quedado constancia escrita, pero a partir del segundo viaje, con la bula *Inter Caetera* recién promulgada, se preparan unas minuciosas instrucciones que se dan al almirante el 29 de mayo de 1493. Su punto de partida es el trato que han de dispensar a los indígenas que encuentren y la obligación de evangelizarlos:

«Primeramente, pues a Dios Nuestro Señor plugo por su alta misericordia descubrir las dichas islas e tierra firme al Rey e a la Reina nuestros señores por industria del dicho don Cristóbal Colón, su Almirante, Visorrey, e Gobernador dellas, ... de lo cual ha placido y place mucho a sus Altezas, porque en todo es razón que se tenga principalmente respeto al servicio de Dios Nuestro Señor, e ensalzamiento de nuestra Santa Fe Católica: que por ende sus Altezas, deseando que nuestra Santa Fe Católica sea aumentada e acrescentada, mandan e encargan al dicho Almirante,

Visorrey, e Gobernador, que por todas las vías e maneras que pudiere procure e trabaje atraer a los morados de las dichas islas e tierra firme a que se conviertan a nuestra Santa Fe Católica; y para ayuda a ello, sus Altezas envían allá al docto P. Fr. Buil, juntamente con otros religiosos que el dicho Almirante consigo ha de llevar, los cuales, por mano e industria de los indios que acá vinieron, procure que sean bien informados de las cosas de nuestra Santa Fe, pues ellos sabrán e entenderán ya mucho de nuestra lengua, e procurando de los instruir en ella lo mejor que se pueda; ... e haga el dicho Almirante que todos los que en ella van e los que más fueren de aquí adelante, traten muy bien e amorosamente a los dichos indios, sin que les fagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación e familiaridad, haciéndose las mejores obras que se pueda...».

Puede considerarse, desde luego, que la misión evangelizadora suponía un límite de las prerrogativas de los monarcas, porque quedaban subordinadas al poder de la Iglesia. Las expediciones se concibieron desde el principio como misiones de Estado en las que Colón actuaba como un agente real. Pero no podría utilizar en lo sucesivo sus poderes en contra de las obligaciones que la tarea religiosa imponía. El rey Fernando, que había propiciado la emisión por el papa de la bula *Inter Caetera* , y aceptado tan enorme limitación al derecho de descubrimiento y conquista, habría calculado que el asunto tenía fácil arreglo si los representantes de la Iglesia en las Indias eran designados y controlados por los monarcas, estrategia que les devolvería el control pleno del poder. Este paso se dio enseguida porque la Santa Sede aceptó que los reyes tuvieran el poder de designar los obispos que se fueran estableciendo en los territorios descubiertos. Julio II crearía las primeras diócesis indianas mediante la bula *Illius fulciti praesidio* de 1504, pero el rey tuvo siempre derecho de patronato, que le permitía designar los obispos.

Además, el giro que la donación papal daba a la política de asentamiento en las Indias resultaba indirectamente conveniente para los intereses de la corona de Castilla. Los monarcas habían aceptado una inconcebible delegación de poder en Colón, sorprendente en un momento histórico en que se estaba tratando de poner fin a privilegios señoriales que limitaran las prerrogativas regias, porque finalmente los convencieron de que la empresa no era costosa y sus resultados bastante inciertos. Pero cuando, tras el primer viaje, se percataron de las posibilidades del descubrimiento, cayeron también en la cuenta de que lo concedido al

almirante y sus herederos era excesivo. Se decidieron desde entonces a recortarlo y negarlo, adoptando decisiones que terminarían en los inacabables pleitos que la familia Colón habría de seguir contra la corona española. Y, por lo pronto, actuaron por el único resquicio que había dejado sin cubrir la amplia atribución de poderes y derechos al almirante, que era el poder religioso del que no contemplaron cesión alguna.

La ingeniosidad política de Fernando, que tanto ensalzaría pocos años después Maquiavelo, que, al mismo tiempo, rebajaba el poder de Colón, ponía a su lado a la Santa Sede y debilitaba las pretensiones de los portugueses, tenía un punto débil que se hizo visible de inmediato: para evangelizar a los indios necesitaría misioneros y las órdenes religiosas que los enviaron no estuvieron, desde el principio, nada dispuestas a someterse a la jerarquía de los obispos, sino a la de sus superiores naturales, los priores, provinciales y generales de las respectivas congregaciones. De esta manera, apareció en las Indias recién descubiertas un poder religioso nuevo y de difícil domesticación por la monarquía, que ejercieron siempre los misioneros dominicos, franciscanos, jerónimos y jesuitas, miembros de las órdenes que más destacaron en el nuevo mundo.

La ilusoria riqueza de las islas y el recurso a la esclavitud

La carta que Colón escribió a los reyes de 4 de marzo de 1493, anunciando el descubrimiento, aseguraba que «La Española es maravilla: las sierras y las montañas y las vegas y las campiñas, y las tierras tan fermosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganados de todas suertes, para edificios de villas y lugares. Los puertos de la mar, aquí no habría creencia sin vista, y de los ríos muchos y grandes y buenas aguas; los más de los cuales traen oro. En los árboles y frutos y yerbas hay grandes diferencias de aquellas de las de Juana; en esta hay muchas especierías, y grandes minas de oro».

El segundo viaje se inició en Cádiz el 25 de septiembre de 1493. Fue mucho más seguro y rápido. Pero los colonizadores se encontraron pronto con problemas serios de abastecimiento porque las semillas y plantas traídas de España no se adaptaban al clima de aquellas tierras. Además, la mayor parte de los que viajaron en la segunda expedición eran «hombres de pelea», inhábiles o, al menos, sin experiencia alguna para hacer el trabajo de los labradores o los mineros. Otro grupo significativo de expedicionarios

eran hidalgos y clérigos, excluidos también de aquellos menesteres. Apareció el hambre. En la isla no existía la abundancia que el almirante había anunciado a los reyes, ni siquiera para satisfacer las necesidades más elementales. Empezó una crisis de confianza y de subsistencia, a la que se añadía que los colonizadores no obtenían ninguna recompensa por el esfuerzo personal y económico realizado para llegar a las Indias. Las críticas llegaron a la corte. Especialmente por boca del padre Boil, persona de confianza de Fernando que había viajado con Colón como vicario responsable de organizar la cristianización de los nativos y se había vuelto aprovechando que Colón estaba ausente, ocupado en explorar. El almirante volvió a España para reconquistar la confianza de los reyes. Consiguió fácilmente que lo confirmaran en sus títulos y, a comienzos de 1498, zarpó de Sanlúcar de Barrameda para emprender su tercer viaje.

Pero cuando llegó a La Española, en agosto de 1498, se encontró con una seria sublevación capitaneada por Francisco Roldán, que había sido su mayordomo. El gobernador hubo de ceder en parte repartiendo entre los colonos indios y tierras.

Los derechos de los conquistadores se diferenciaban en el siglo XV atendiendo a si ocupaban tierras dominadas por el Islam, o si estaban deshabitadas o pobladas por tribus salvajes. Si no estaban pobladas, el problema se reducía al mínimo grado porque se consideraba que eran *res nullius* que podía adquirir el primer ocupante. Para los casos en que estaban habitadas, se desarrollaron dos tipos de soluciones: la preconizada por el papa Inocencio IV, Tomás de Aquino y Agustín de Ancona, que consideraba a los indios como seres racionales a los que debían reconocerse los derechos de libertad personal y de titularidad y disfrute de la propiedad y otros derechos patrimoniales. Y, de otro lado, la sostenida por Egido Romano, el cardenal Ostiense (Enrique de Susa) y Alonso de Cartagena. Argumentaban estos que la inobservancia de la ley cristiana, incurriendo en idolatría, poligamia o pecados contra natura, llevaba consigo la inhabilitación para disfrutar de la libertad o la propiedad. Por tanto, como decía el importante obispo de Burgos, el mencionado Alonso de Cartagena, las tierras habitadas por infieles tenían que considerarse vacantes a efectos de ocupación por sus conquistadores. Por las mismas razones, estas doctrinas, que fueron las dominantes en la época del Descubrimiento, autorizaban el sometimiento de aquellos sujetos a esclavitud.

Estas eran necesariamente las ideas que tenía Colón en la cabeza cuando inició su primer viaje. Las había aprendido de las políticas de Enrique el Navegante y de los expedicionarios portugueses con los que había convivido y cuyas prácticas conocía bien. Por tanto, cuando llegó a las islas caribeñas y comprobó que lo que estaban buscando, oro y especias, no abundaba o, al menos, no estaba a la vista, pensó enseguida que el sometimiento de los nativos a esclavitud, vendiéndolos luego en los mercados europeos, eran el negocio más inmediato que podía hacer. Y también la única manera de retribuir inmediatamente los servicios de quienes le habían acompañado en la expedición.

En la carta que escribió, el 15 de febrero de 1493, al escribano de ración de los Reyes Católicos, Luis de Santángel, en su primer viaje de regreso a España («sobre las Canarias»), el almirante alude con entusiasmo a la captura y venta de esclavos. Es esa carta donde está el ofrecimiento de «esclavos cuantos mandasen cargar». Sin embargo, no se aplicó una política de esclavización generalizada, sino que se privó de su libertad a los que se levantaron contra los españoles y les hicieron la guerra.

Las primeras cifras de indios que llegaron a la península Ibérica las dio también Bartolomé de las Casas: el 24 de febrero de 1495, salió para Castilla una expedición capitaneada por Antonio de Torres que transportaba 500 esclavos para ser vendidos. La reacción de los Reyes Católicos al recibirlos fue de preocupación seguida de indecisión sobre el destino que debían darle al cargamento. Escribieron el 12 de abril de 1495 al obispo Fonseca, que durante tantos años hubo de ocuparse de la administración general de los asuntos de Indias, para que las ventas se llevaran a cabo en Andalucía porque creían que era mejor mercado. Pero, al poco, abrumados por la responsabilidad de lo acordado, volvieron a escribir a Fonseca (16 de abril siguiente) ordenándole que parara la operación de venta hasta que dictaminase una junta de letrados, teólogos y canonistas a la que habían encomendado que dictaminase sobre tan grave asunto.

El informe de la Junta que había estudiado el asunto no se emitió hasta avanzado el año de 1500. El 20 de junio de ese año los monarcas dirigieron una carta a Pedro de Torres, que tenía en depósito los indios que había traído de América cinco años antes, en la que le ordenan: «Nos mandamos poner en libertad, e habemos mandado al comendador fray Francisco de Bovadilla que los llevase en su poder a las dichas Indias y faga dellos lo que le tenemos mandado». Al poco se produjo también una airada reacción de la

reina por la decisión de Colón de entregar indios como esclavos a los soldados: «¿Qué poder tiene mío el Almirante para dar a nadie mis vasallos?».

La decisión era realmente insólita para lo que se estilaba en la época, que no era, más allá de los debates jurídicos y teológicos, imponer de modo general la libertad de los indígenas de tierras descubiertas y conquistadas. Esto proclamaron, sin embargo, y exigieron, los monarcas católicos, implantando una política que se anticipaba decenios a las prácticas que mantuvieron otras colonizaciones europeas. Tenía, el principio de libertad, algunas excepciones toleradas: el sometimiento a esclavitud de indios caribes antropófagos, que se estatuye desde 1502; los capturados en acciones de guerra (aceptada en 1504), y los que se adquirieran de otra tribu mediante trata, como ocurriría con los negros (1506).

LAS ENCOMIENDAS Y LA REBELIÓN DE LOS FRAILES

Las Instrucciones que los Reyes Católicos habían dado a Colón, a la salida de su segundo viaje, mandaban que en la relación con los indios se utilizaran los medios más pacíficos: «Traten —decían— muy bien e amorosamente a los dichos indios, sin que les fagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación y familiaridad, haciéndose las mejores obras que se puedan»; su tarea sería «atraer a los moradores de dichas islas e tierra firme para que se conviertan a nuestra santa fe católica».

Cuando designaron a Nicolás de Ovando gobernador de La Española, además de repetir las mismas recomendaciones sobre el buen trato, escribieron, en las Instrucciones de 16 de septiembre de 1501, lo siguiente: «Porque somos informados que algunos cristianos de las dichas islas, especialmente de La Española, tienen tomadas a los dichos indios sus mujeres e hijas y otras cosas contra su voluntad, luego que llegáredes, daréis orden como se les vuelvan todo lo que les tienen tomado contra su voluntad, y defenderéis so graves penas, que de aquí adelante ninguno sea osado de hacerlo semejante, y si con las indias se quisieren casar, sea de voluntad de las partes y no por fuerza».

La reina Isabel repitió, en su testamento, que el punto de partida primordial había de ser el buen trato y aculturación de los nativos.

Colón no tuvo más remedio que repartir indios para el servicio de los colonos, sobre todo tras la sublevación de Roldán. Y siendo gobernador Bovadilla, se simultaneó la exigencia de algunos tributos con el repartimiento de indios para el trabajo en granjas y minas.

Por un lado, se necesitaba fuerza de trabajo y, por otro, los indios no podían ser sometidos a esclavitud. La combinación de tales tensiones se llevó a cabo con una extraña institución, inventada para el caso, llamada encomienda, consistente en que los gobernadores de cada territorio asignaban o repartían indios a conquistadores o colonos de mérito, para que, a cambio de que estos trabajaran en la tierra, las minas u otras industrias y haciendas, los encomenderos les enseñaran la religión católica y los rudimentos de la lengua y civilización de la metrópoli.

Fernando el Católico, en su instrucción de 3 de mayo de 1509, confirmó la cédula anterior dada por la reina en Medina del Campo y mandó a Diego Colón que no cambiara el repartimiento hecho por Ovando hasta que recibiera nuevos informes. El 14 de agosto de 1509, Fernando expide una carta al segundo almirante para que haga un nuevo repartimiento. Se le indican las proporciones que había que repartir a oficiales y alcalde, caballeros con mujer y sin ella, escuderos con mujer y sin ella, labradores casados, etc. En la misma fecha dictó otra cédula en la que, en relación con los indios repartidos, estableció que no los habían de gozar por vida sino por dos o tres años, pasando luego al servicio de otros. También decía que les habría de señalar «por naborías, e non como esclavos, porque a Nos parece que señalar los indios de por vida es cargoso de conciencia, e esto non se ha de facer».

Sin embargo, el 12 de diciembre de 1509 el rey católico envió una carta a Diego Colón en la que limitaba los cambios continuos de amos, que no favorecían las labores en las minas y, en general, el trabajo. Su idea era que hubiera un solo beneficiario, aunque se hubiera de renovar la cédula de repartimiento cada cierto tiempo. Por lo tanto, estaba revisando la regla de la temporalidad que él mismo había establecido.

Tomás Vio, cardenal Cayetano, era general de los dominicos cuando recibió la petición del rey Fernando de que dispusiera el envío de algunos frailes al Nuevo Mundo. Así lo acordó efectivamente el 3 de octubre de 1508: un grupo de frailes viajó a La Española «para fundar allí convento y

predicar la palabra de Dios». El superior de este grupo, que llegó a la isla en 1510, era fray Pedro de Córdoba y con él iba también otro fraile cordobés, Antonio de Montesinos, que enseguida se haría famoso.

Al poco tiempo de llegar a la isla, comprobaron que la situación de sometimiento de los indios por los encomenderos era total, y los abusos y malos tratos frecuentes y generalizados. El activo Pedro de Córdoba y el grupo de frailes que trabajaban con él acordaron denunciar la situación y urdieron una durísima homilía que fray Antonio de Montesinos dijo con encendida oratoria en una modesta iglesia con techo de ramas secas, atestada de encomenderos y de los representantes más distinguidos de los primeros españoles allí establecidos.

«Para os los dar a conocer, me he sobido aquí yo que soy la voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír... Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados y sin dalles de comer ni curallos de sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen o no quieren la fe de Jesucristo.»

La prédica provocó un escándalo importante en la isla y en España. Fernando el Católico escribió a Diego Colón con evidente disgusto por la actitud de los dominicos: «Me ha mucho maravillado en gran manera de decir lo que dijo, porque para decirlo, ningún buen fundamento de Teología ni Cánones ni Leyes tendría, según dicen todos los letrados, e yo así lo creo... mucho más me ha maravillado de los que no quisieron absolver a los

que se fueron a confesar sin que primero pusiesen los indios en su libertad, habiéndoseles dado por mi mandado, que si algún cargo de conciencia para ello podía haber —lo que no hay— era para mí e para los que Nos aconsejaron, que se ordenase lo que está ordenado, e no de los que tienen los indios; e por cierto que fuera razón que usáredes así con el que predicó, como con los que no quisieron absolver, de algún rigor porque un yerro fue muy grande».

El rey envió a La Española a Miguel de Pasamonte y a Alonso de Espinar, superior de los franciscanos, que informaron a favor del gobernador y los encomenderos. Y el monarca, a la vista de estos informes, advirtió al provincial de los dominicos, fray Alonso de Loaysa, sobre la actitud de sus subordinados. Este escribió a los frailes de La Española una dura carta el 23 de marzo de 1512 en la que les hacía ver y recordar los títulos en que se basaba la presencia española en la isla.

La Junta y las Leyes de Burgos

El monarca acordó reunir a expertos que le aconsejaran con urgencia sobre una nueva legislación para las Indias. De esta iniciativa, consecuencia final de las denuncias de los dominicos, derivaron inmediatamente las Leyes de Burgos de 1512, ampliadas el año siguiente.

Para estudiar las denuncias y reafirmar, en su caso, la política seguida hasta entonces, reunió en Burgos a destacados juristas y teólogos, a efectos de que iluminasen el problema.

La Junta de Burgos, integrada por el obispo de Palencia, el licenciado Santiago, el doctor Palacios Rubios, el licenciado Sosa, fray Tomás Durán, fray Pedro de Covarrubias, fray Matías de Paz y el licenciado Gregorio, concluyó: «Lo primero, que pues los indios son libres y V.A. y la Reina, nuestra señora que haya santa gloria, los mandaron tratar como a libres, que así se haga. Lo segundo, que sean instruidos en la fe, como el Papa lo manda en su bula y vuestras altezas lo mandaron por su Carta, ... Lo tercero, que V.A. les puede mandar que trabajen, pero que el trabajo sea de tal manera que no sea impedimento a la instrucción de la fe, y sea provechoso a ellos y a la república, y V.A. sea aprovechado y servido por razón del señorío y servicio que le es debido por mantenerlos en las cosas de nuestra santa fe, y en justicia. Lo cuarto, que este trabajo sea tal que ellos lo puedan sufrir... Lo quinto, que tengan casas y hacienda propia... Lo sexto, que se dé

orden como siempre tengan comunicación con los pobladores que allá van, porque con esta comunicación serán mejor y más presto instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica. Lo séptimo, que por su trabajo se les dé salario conveniente, y esto no en dinero, sino en vestidos y en otras cosas para sus casas».

El informe inspiró a las Leyes de Burgos de 27 de diciembre de 1512, que mantuvieron las encomiendas, pero con mayor control sobre el trabajo y relación con los indios y más preocupación por su adoctrinamiento y enseñanza.

Tanto el preámbulo de las leyes como sus artículos más densos y principales expresan la volatilidad de la religiosidad aprendida de los españoles por los indios y la dificultad de ponerlos a trabajar sin tener que forzarlos. Los indios tendían a escaparse y a no cumplir las misiones que los españoles les encomendaban en cuanto que tenían oportunidad. Los indios, en cuanto que pueden, «tornan a su acostumbrada ociosidad y vicios», argumenta el preámbulo. Para forzarlos se habían generalizado las prácticas de coacción y violencia, que los reyes habían reprobado desde el principio de la colonización. Por otro lado, el adoctrinamiento religioso no parecía importar demasiado a los encomenderos, y la enseñanza de la lengua e industrias españolas menos aún.

Las nuevas leyes establecían, en consecuencia, una batería de preceptos con los que el rey esperaba arreglar la situación. En lo que más insistieron, como método para mejorar las relaciones entre españoles e indios, fue en la aproximación de las comunidades respectivas. En lugar de mantener una absoluta separación entre las estancias y lugares que unos y otros habitaban, se dispuso que se llevaran a cabo diversas operaciones de acercamiento. Entre otras obligaciones impuestas a los encomenderos, para la ejecución de tal política, se incluyó la de hacer estancias para los indios cerca de los españoles. Cada encomendero tenía que hacer cuatro bohíos para cada cincuenta indios, con las dimensiones que la ley primera de las de Burgos precisaba, y además entregarles tierra bastante para sus necesidades, con semillas, y una docena de gallinas con un gallo. Y esa proximidad debía permitir una mayor comunicación de las costumbres, sobre todo las religiosas; los encomenderos estaban obligados a llevar a los indios a los rezos básicos con los que empezaba y terminaba la jornada de trabajo, y estar atentos a como cada indio los decía, para enmendar sus errores. La asistencia a misa los domingos y especialmente en festividades de

importancia, se estimulaba con la preparación de ollas de carne o comidas suculentas que añadía alicientes a la asistencia, «por manera que aquel día coman mejor que otro ninguno de la semana».

A esta preocupación por la aproximación de los indios se añadía la regulación más estricta del buen trato: prohibición de que los indios fueran cargados desmesuradamente a falta de bestias en las encomiendas; días y horas de descanso; alimentación; cuidado especial de las mujeres y niños. En fin, interdicción absoluta de la brutalidad, que se plasma en la ley veinticuatro: «Otrosí, ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio que tuviere, y que si el indio mereciere ser castigado, la tal persona que a cargo los tuviere los lleve a los visitadores que los castiguen, so pena que la persona que contra lo susodicho pasare, pague cinco pesos de oro, la cual dicha pena se reparta en la manera susodicha».

Las reglas sobre la enseñanza religiosa y del castellano fueron en su mayor parte un recordatorio y renovación de mandatos establecidos en cédulas anteriores. Además de la evangelización en las encomiendas, cuidada con mucho detalle en cuanto a rezos y misas obligatorios y el control, que habría de ser quincenal (ley novena), de la pericia con que los indios manejaban los conceptos, se impuso la fórmula de usar a los niños y jóvenes como maestros. Cada encomendero que tuviere cincuenta indios encomendados estaba obligado a enseñar al muchacho que le pareciera más hábil de los que tuviera a su cargo, a leer y a escribir para que luego ellos enseñaran a los demás de la encomienda. Claro que la enseñanza versaría sobre «las cosas de nuestra fe», pero es importante que la enseñanza sería de la lengua castellana. Si el encomendero tenía cien indios debía formar dos jóvenes maestros y mantener la misma proporción sucesivamente. Como había encomenderos que tenían algún indio joven para que le sirviera de paje, se le ordenaba que le enseñara a leer y escribir, bajo sanción, en caso de no hacerlo, de privarlo del servidor y entregárselo a otra persona (ley novena).

Al mismo tiempo que se daban las Leyes de Burgos, llegó a la corte Pedro de Córdoba, el prior de los dominicos de La Española, cuya declaración ante el rey, determinó que se aprobara una modificación de aquellas en Valladolid el 28 de julio de 1513. Mejoraba las disposiciones sobre mujeres, niños, tiempo de trabajo y jornales.

El requerimiento previo a la acción de conquista

Casi al mismo tiempo que hacían las Leyes de Burgos, se planteó a los consejeros del rey Fernando otro problema de comunicación con los indios de enorme envergadura. Las primeras entradas y ocupaciones de tierras, así como, si procedía, imposición de servidumbres a los nativos, se estaban llevando a cabo sin más formalidad que la toma de posesión. La adquisición se producía porque eran *res nullius* , no pertenecían a nadie, *vacabant dominia universali iurisdictio non posesse in paganis.* Los indios no tenían capacidad de poseer y, en consecuencia, las tierras eran del primer cristiano que tomara posesión de las mismas.

A la simple constancia escrita del acontecimiento, solía añadirse, como ya he señalado, algún acto que permitiera la verificación material de que el territorio ya había sido ocupado, sobre todo como prevención por si llegaba después algún otro cristiano con las mismas intenciones de adquirir la tierra. Hernán Cortés, desde la exploración de Cozumel, usaba el método de hacer algunos cortes con un hacha en la corteza de arboles importantes. En algunos casos en que el riesgo de competencia con otros exploradores era notable, los soberanos instruían a los conquistadores sobre las maneras más adecuadas de hacer publicidad y dejar constancia de la anticipación.

Eran procedimientos medievales de notoriedad, que se compilaron en las Partidas y otras leyes principales que estaban en plena vigencia en la etapa de la colonización.

Si pretendían tomar posesión de las tierras ocupadas por las poblaciones amerindias, tendrían que hacerles saber la noticia de lo que había decidido el papa a favor de Castilla, para darles una oportunidad de que aceptaran el criterio del Papa sin resistirse, evitando de esta manera enfrentamientos violentos.

Surgió así un nuevo problema jurídico que se resolvió echando mano de un enrevesado artificio retórico, cuya ideación y ejecución parece increíble que fuera tomada en serio por los reyes y sus consejeros. También pareció cosa de broma a algunos de los que vieron llevar a cabo esas notificaciones. Pero, sin duda, servía para aliviar la mala conciencia de algunos y demostrar a los críticos que se hacía lo imposible por evitar la aplicación de la fuerza.

Los debates concluyeron aceptando que el título de donación con que contaban los reyes era bastante para «enviar a requerir» a los indios o sus caciques para que entregasen la tierra donada; en otro caso podía hacerse la guerra, tomar la tierra por la fuerza y someter a los indios que capturasen.

Juan López de Vivero, más conocido como Palacios Rubios por el nombre de su pueblo, era consejero real y dejó escrito un informe sobre los temas tratados en la Junta de Burgos, titulado *De insulis maris Oceani quas vulgus Indias apellat.* Negaba en él que los indios estuviesen sometidos a esclavitud. En su estado natural gozan de libertad y tienen derecho a organizarse en sociedad. Su infidelidad no les privaba de la plenitud de estos derechos. Pero se podía encomendar a un príncipe cristiano su evangelización y, si se oponían a la predicación, hacerles la guerra, que sería, en tal caso, justa. En fin, como ninguna de estas circunstancias, ni los prolijos antecedentes doctrinales en que se apoyaban, construidos a lo largo de la Edad Media, eran conocidos por los indios, resultaba imprescindible ponerlos en su conocimiento mediante una advertencia o comunicación que Palacios denominará *Requerimiento* .

Martín Fernández de Enciso, que había intervenido en la redacción de las Leyes de Burgos junto a Alonso del Espinar, dejó constancia de una reunión que tuvo lugar en 1513 en el convento dominico de San Pablo de Valladolid, en la que se trató de buscar fórmulas para salvar la oposición de los dominicos a la expedición de Pedrarias al Darién. En esta flota se proponía embarcar el propio Enciso. Argumentó que, de acuerdo con la narración bíblica, que Josué se había situado a las puestas de Jericó y, antes de atacarla requirió a sus habitantes para que se entregaran y rindieran. Sólo cuando se resistieron a hacerlo, ordenó atacarlos, derribó las murallas de la ciudad, los venció y exterminó. Del mismo modo podían los españoles, a quienes el Papa había dado las Indias, actuar siguiendo el ejemplo bíblico, de cuya legitimidad nadie podía dudar: «E que por esto el Rey Católico podía enviar a requerirlos que le diesen la tierra, pues se la había dado Dios e el Papa en su nombre, e se la había quitado a ellos, porque eran idólatras; e que si no se la diesen se la podían tomar por la fuerza; e a los que la defendiesen matarlos e prenderlos, e a los presos darles por esclavos, como lo había hecho Josué...».

Del convencimiento de los reunidos salió la redacción definitiva del Requerimiento, de la que se encargó a Palacios Rubios. Los expedicionarios llevarían siempre consigo el texto y habrían de leerlo a los caciques indios

en cuanto se encontraran con ellos. Contenía una explicación de cómo un pontífice hizo, a favor de los reyes, «donación de estas islas e tierra firme en mar Océano», después una sucinta explicación de quiénes eran Sus Majestades y en qué consistía la santa fe que tenían que predicar en las Indias. Sin muchas más premisas, se les requería para que se sometiesen a la Santa Madre Iglesia y al pontífice y a los reyes. Todo ello habrían de hacerlo voluntariamente. Se les concedía para que reflexionasen «el tiempo que fuese justo». Si no aceptaban, se tomaría posesión de sus bienes y se los sometería a servidumbre aplicando la necesaria violencia.

VIII

ANOTACIONES AL MITO DE FERNANDO EL CATÓLICO COMO PRÍNCIPE MODÉLICO

Fernando el Católico en la obra de Maquiavelo y en el pensamiento de los siglos XVI y XVII

Los Reyes Católicos comprendieron, antes que cualquiera de sus cortesanos o que los escritores políticos de la época, la importancia de las crónicas, que explicaran las excelencias de sus personas y contaran los hechos que protagonizaron y las acciones que acometieron. Durante las primeras etapas de su reinado, caracterizadas por una gran inestabilidad y enfrentamiento entre facciones nobiliarias y ramas familiares con intereses hereditarios contrapuestos, los cronistas cumplieron el relevante papel añadido de apoyar las posiciones e intereses de los monarcas frente a sus contrarios.

Esta utilidad se puso ya de manifiesto en el asunto de la sucesión de Enrique IV, la paternidad de la Beltraneja y el ascenso al trono de la reina Isabel. Una crónica favorable a Enrique IV, hecha por Diego Enrique del Castillo, fue contestada por otras de Alonso de Palencia (1423-1492) y Fernán Pérez de Guzmán (1377-1460), que apoyaban los intereses de Isabel. Los dos citados y Diego de Valera (1412-1488) fueron los más favorables a la reina Isabel. Alonso de Palencia, que había empezado defendiendo los intereses de Enrique IV, se adhirió después al bando isabelino con gran convicción e Isabel lo nombró cronista real nada más subir al trono. El otro personaje, Diego de Valera, había escrito una *Crónica abreviada de España* que se publicó en 1482 con ayuda real y se convirtió en la primera historia de España en lengua vernácula. La introducción de la imprenta, por aquellas mismas fechas, ofreció unas enormes posibilidades nuevas de difundir relatos favorables a los monarcas e incrementar su prestigio. Los reyes encargaron crónicas específicas de las reuniones de Cortes (Juan de Flores tomó notas de la reunión de Madrigal de las Altas Torres de 1476, que fueron luego publicadas, y Diego de Valera hizo lo propio en las Cortes de Toledo de 1480). Los cronistas se multiplicaron y

también se incrementó su prestigio, se cuidó de la elección del escritor más idóneo y acrecentó la importancia de su papel en la corte, aumentándose además la correspondiente retribución, que Fernando el Católico, después de muerta Isabel, duplicó al nombrar en 1509 a Antonio de Nebrija (1444-1522). Fernando pidió a Nebrija que escribiera la crónica de su reinado en latín. Este había escrito ya su libro *Antigüedades de España* , en abierta contraposición al *De rebus Hispaniae* de Lucio Marineo Sículo, por el que sentía una profunda antipatía.

Las crónicas eran de fiabilidad variable en cuanto a la calidad de los relatos y a su veracidad. El más discutible de los cronistas que actuaron fue Giovanni Nanni, conocido como Annio de Vitervo, a quien Fernando encargó que escribiera la historia antigua de la casa reinante en España. El resultado de esta encomienda fueron los *Comentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus* , para cuya elaboración el embaucador Annio se apoyó en textos falsos atribuidos a Beroso el Caldeo, Manetón, Metástanes y otros. El libro se publicó en Roma en 1498, dedicado a Fernando e Isabel. Vitervo desarrolló un ejercicio de imaginación para vincular a los soberanos con una lista de reyes históricos que empezaba por el fundador de Hispania, Túbal, nieto de Noé, seguida de una relación de monarcas romanos y de otras épocas.

Los excesos de la imaginación y el abuso de la falsificación se convirtió en un problema. No era imprescindible que los hechos los hubieran conocido de primera mano porque lo importante era crear con sus escritos una imagen de los reyes como gobernantes perfectos encargados por Dios de unir España, de matar a los enemigos de la Iglesia y divulgar el mensaje cristiano por todo el mundo. Para asegurar que cumplirían bien su función los cronistas tenían que ser leales y gozar de la confianza de sus mandantes. Y además era preciso controlar qué es lo que escribían. Cuando no cumplían estos requisitos, se les retiraba la confianza sin más. La sustitución de Alonso de Palencia por Hernando del Pulgar (1430-1492) se produjo en 1480 sin ninguna advertencia previa: Palencia se encontró al sustituto sentado en su sitio cuando fue a hacer la crónica de las Cortes de Toledo aquel año. El propio Pulgar, judeoconverso y antiguo partidario de Enrique IV, se había cambiado de bando en 1474, progresó como secretario de la reina y accedió al cargo de cronista. Desde esta época los reyes designaban también un censor o supervisor que se encargaba de asegurar que las narraciones y la historia general del reinado, de las que se estaba

ocupando más de un cronista, no tuvieran contradicciones. El primer personaje importante que fue encargado de esta tarea de armonización fue el secretario latino del rey Fernando, Lorenzo Galíndez de Carvajal (1472-1528).

Estaban las crónicas a que me refiero elaborándose o en proceso de publicación cuando Maquiavelo, a finales de 1513, terminó de escribir *El príncipe.* Ninguna de las historias de su reinado encargadas por los Reyes Católicos llegaría a tener nunca una importancia semejante a los párrafos escuetos relativos a Fernando el Católico que el autor florentino incluyó en aquella obra universal. Fue Maquiavelo quien dio proyección internacional al Rey Católico.

El famoso opúsculo de Maquiavelo fue, como acabo de decir, redactado a lo largo de 1513, durante una época de exilio de su autor. Nicolás Maquiavelo había sido nombrado, el 19 de julio de 1498, secretario de la Segunda Cancillería de Florencia. Era un puesto burocrático que no le otorgaba ningún poder político formal, aunque su función era muy relevante; la Primera Cancillería era la más importante porque llevaba la correspondencia latina y los asuntos con los estados extranjeros, pero la Segunda tenía a su cargo los asuntos de la guerra y los concernientes al Contado, que comprendía las relaciones con los funcionarios y las autoridades de las ciudades y territorios bajo dominio florentino. Ejerció en el cargo hasta el regreso de los Medici en 1512. Y en aquel período también recibió encargos y legaciones que le permitieron conocer de cerca los problemas de la guerra, acompañando a veces a César Borgia y participando en la dirección de algunas acciones bélicas. Cuando cambió el régimen de la ciudad, fue despedido y pasó un breve período en la cárcel antes de retirarse, justamente en 1513, en la villa de Sant'Andrea, a pocos kilómetros de Florencia. Allí maduró algunas de sus obras principales que, sin embargo, no serían editadas hasta años después. *El príncipe* quedó terminado en 1513, pero no se editó hasta 1532. Los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* , en los que abundan las referencias sobre asuntos de 1517 y 1518, fue publicada en 1531, aunque no se ha determinado la fecha exacta en que fue escrita. Y su tercera gran obra política, *El arte de la guerra* , que está ambientada en 1516, fue escrita probablemente entre 1516 y 1517.

Al llegar Maquiavelo a su destierro, había manifestado a su buen amigo el diplomático Francesco Vettori que no se ocuparía más de asuntos políticos, pero aclarando que se refería a los actuales, no a los antiguos, por los que siempre había declarado su pasión. En la carta enviada a Vettori el 10 de diciembre de 1513, decía que al atardecer se desprendía del traje de faena y lo cambiaba por ropajes curiales para entrar «en la corte de los hombres antiguos, donde, revestido amistosamente por ellos, me nutro de aquel alimento que sólo es mío y para el que yo he nacido».

En *El príncipe* hay varias menciones a Fernando de Aragón, la mayoría poco relevantes. En una de ellas se refiere a él como un príncipe que adquirió territorios que añadió al Estado heredado, por referencia al reino de Nápoles. Y por esta razón de la ampliación del reino originario, lo considera un «quasi príncipe nuovo» al que elogia. También se ha querido ver una mención al Rey Católico en el capítulo XVIII, cuando se refiere a un príncipe cuyo nombre no cita («Algún príncipe de estos tiempos, al que no sería bueno nombrar...»), que la bibliografía mayoritaria siempre ha considerado que encubría al príncipe aragonés, pero que Mario Martelli, en su edición de *El príncipe* , ha revisado asegurando fundadamente que no hay ninguna razón para que Maquiavelo, de querer mencionar a Fernando, no lo citase por su nombre, mientras que hay buenos fundamentos para creer que quisiera aludir a algún Medici.

También hay una referencia expresa a Fernando en el capítulo XVI como un monarca que se mantuvo en el justo medio entre la prodigalidad y la tacañería.

En fin, la descripción más amplia de las virtudes y circunstancias del monarca español está en la tercera parte del capítulo XXI, donde se contiene el siguiente retrato:

«Ninguna cosa hace estimar a un príncipe tanto como las grandes empresas y el dar de sí raros ejemplos. Tenemos en nuestros tiempos a Fernando, rey de Aragón y actual rey de España. Se le puede llamar casi príncipe nuevo porque, habiendo comenzado como débil rey, ha llegado a ser por la fama y por la gloria el primer rey de los cristianos; y si consideráis sus acciones, las encontraréis todas grandísimas y alguna extraordinaria. Al principio de su reinado conquistó Granada, y esta empresa fue el fundamento de su poder. Hizo la conquista estando tranquilo su país y sin sospecha de que alguien pudiera impedírsela: tuvo ocupados con ella los ánimos de los nobles castellanos que pensando en dicha guerra

no pensaron en las novedades políticas y mientras tanto el rey iba adquiriendo reputación y poder sobre ellos, sin que lo advirtieran. Con el dinero de la Iglesia y de los pueblos mantuvo a los ejércitos, y aquella larga guerra sirvió de escuela práctica a sus soldados, que posteriormente le han hecho tan glorioso. Además de esto, para emprender después mayores hazañas, sirviéndose siempre de la religión, cometió la piadosa crueldad de expoliar y expulsar de España a los marranos, ejemplo que no puede ser más miserabile ni más raro. Con igual pretexto atacó el África, realizó la empresa de Italia y últimamente ha asaltado Francia, y, de esta suerte, siempre ha hecho y urdido cosas que tienen constantemente suspensos y admirados los ánimos de sus súbditos y ocupados con sus resultados. Y han nacido estas acciones unas de otras de modo que no han dejado jamás entre ellas espacio para que los hombres puedan con calma bastante actuar en contra».

Las lecturas que se han hecho a lo largo del tiempo de este párrafo de *El príncipe* han visto en él un elogio cerrado y sin fisuras del Rey Católico. Sin embargo, leídas al completo las opiniones que, a lo largo de su vida, expresó Maquiavelo sobre el rey Fernando, no podría mantenerse tan rotundamente esa opinión. En las cartas que intercambia con Vettori, la imagen del rey no sale tan bien parada. Lo describen como un príncipe impredecible, astuto pero imprudente. El retrato mismo de *El príncipe* ha sido valorado por autores más modernos (M. Saralegui) como positivo, aunque no modélico. No ya porque sea evidente que Maquiavelo prefiere a César Borgia, al que tantos párrafos dedica, que a Fernando, sino porque en la mención más extensa a Fernando, contenida en el capítulo XXI, se introducen algunos latigazos como considerar miserable la decisión de expulsar a los marranos, subrayando un antisemitismo de Fernando que resulta contradictorio con su gloria. Pero es en los *Discorsi* y en el epistolario donde las referencias negativas se acumulan. En el capítulo cuadragésimo del primer libro de los *Discursos* , Maquiavelo reproduce una afirmación de Fernando sobre los problemas de la excesiva ambición. Y en el capítulo XIII del primer libro considera que el rey de España se ha comportado de un modo egoísta con Gonzalo Fernández de Córdoba. Por lo que concierne a las cartas, las dirigidas a Vettori entre el 21 de abril y el 26 de agosto de 1513 contienen no pocas invectivas, que reflejan una opinión, expresada en una correspondencia privada, que hubo de reelaborar al escribir *El príncipe.* La imagen del rey que refleja la carta de 29 de abril de

1513 destaca su carácter imprevisible y astuto: «Este rey, partiendo de una escasa y débil fortuna, ha llegado a la grandeza que hoy le vemos y ha tenido siempre que combatir con estados nuevos y súbditos de dudosa fidelidad. Y una de las maneras de mantener los estados nuevos y de asentar los ánimos dudosos o de mantenerlos suspensos e irresolutos, es provocar gran expectación personal, con la que los hombres están entretenidos preguntándose por el fin que van a tener las empresas y los partidos nuevos. Dicho rey ha conocido y usado bien esta necesidad: de ella ha nacido la guerra de Granada, los ataques a África, la entrada en el reino de Nápoles, y todas estas otras empresas varias, y sin ver el fin de ellas, porque el fin suyo no es esta ganancia o esta victoria, sino darse reputación entre los pueblos y tenerlos suspensos con la multiplicidad de los quehaceres; pero siempre toma animosamente las iniciativas, a las cuales da él después aquel fin que le pone delante la suerte y que le enseña la necesidad; y hasta aquí no puede quejarse ni de la suerte ni del ánimo». El monarca se metía en más asuntos de los debidos sin mirar demasiado sus consecuencias. De aquí que Maquiavelo declare a Vettori que el rey de España «siempre me ha parecido más astuto y afortunado que sabio y prudente»; diagnóstico que el diplomático amigo del florentino compartía en una carta remitida en mayo de 1514: «Este Rey Católico, con todos los grandes progresos que ha hecho, lo tengo más por afortunado que por sabio». Y examinando su comportamiento hasta la guerra de Granada, sentenciaba: «Quien considere bien sus acciones lo juzgará afortunado y que todas las cosas le sucedieron bien; pero, que las haya comenzado como prudente, esto ninguno de buen sentido lo hará».

Algunos de los escritores de ciencia política más relevantes del pasado siglo, como Luis Díez del Corral y José Antonio Maravall, interpretaron las referencias al rey Fernando en *El príncipe* como constitutivas de una valoración modélica del monarca. Biógrafos como W. H. Prescott (*Historia del reinado de los Reyes Católicos* , Rivadeneyra, Madrid, 1846, vol. 2, pág. 815) habían utilizado con anterioridad el epistolario junto al texto de *El príncipe* como fuentes imprescindibles para ofrecer una idea completa del pensamiento de Maquiavelo. Desde posiciones más equilibradas, Ramón Menéndez Pidal, al estudiar esta cuestión, revisó el juicio de Maquiavelo en el sentido de que Fernando fuera simplemente un afortunado, o que buscara la reputación a ciegas sin preocuparse de las finalidades por las que actuaba. En cuanto a la suerte continua decía Menéndez Pidal que la lotería no le

toca siempre al mismo, por lo que es exagerado pretender que todo le saliera bien por la única razón de su condición suertuda. Y por lo que concierne a la imputación de imprevisibilidad y aventurerismo, sostuvo que «el del Rey Católico es el reinado más cuidadosamente planeado que la historia puede presentar. El menos confiado a los azares de la suerte» (pág. 40). Justifica esta aseveración alegando que primero afrontó la estabilidad interior y la reconstrucción, luego la integridad territorial, después la unificación religiosa, más tarde la guerra a los infieles, y todo ello, en fin, sin dejar de prestar la máxima atención a las relaciones con Francia.

A partir del texto de Maquiavelo la proyección y caracterización política de Fernando tuvieron un desarrollo y repercusiones destacadísimos. En primer lugar, en relación con la Reina Católica: durante más de dos siglos las crónicas y biografías oscurecieron la figura de Isabel constituyéndose Fernando en el personaje central del reinado. Segundo, se sublimaron las valoraciones sobre su astucia y capacidad de maniobra, su maquiavelismo, diríamos en términos actuales, lo que abrió una nueva clase de disputas que se desarrollaron desde entonces y durante los siglos siguientes porque lo maquiavélico era manifestación de lo anticristiano. Y tercero, se construyó alrededor de Fernando el modelo de monarca tolerante, no autoritario, no absolutista sino respetuoso con las libertades y fueros de los territorios comprendidos en las coronas de que fue titular.

Repasaré seguidamente estas tres proyecciones de la figura de Fernando. En primer lugar, su predominio sobre la de Isabel.

Después de lo escrito por Maquiavelo se publicaron, durante los dos siglos siguientes, muchos escritos políticos que atribuían todas las excelencias posibles a Fernando, declarándolo el mejor monarca español de cualquier época y el modelo que habrá que seguir para la correcta gobernación de los pueblos. En los tiempos de Maquiavelo sólo Baltasar Castiglione puede considerarse una excepción a esta tendencia porque, tras su larga estancia en España como embajador, publicó en 1528 su gran obra, *Il Cortegiano* , en cuyo capítulo tercero elogia con gran pasión a la reina. La valoración de Isabel la pone Castiglione en boca del Medici Julián el Magnífico al que hace decir: «Dejando aparte todas las otras, ¿qué rey o qué príncipe ha habido en nuestros días, y aún en muchos otros atrás, que merezca ser comparado con la reina Isabel de España?». Gaspar Pallavicino, su interlocutor, responde: «¿Qué rey? El rey Fernando, su marido». A lo que el Magnífico contesta: «No lo niego que pues la reina lo

juzgó digno de ser su marido y lo amó tanto, no puede decirse que no mereciese ser comparado con ella. Con todo, bien creo que la reputación que él recibió de ella fue una dote no menor que el reino de Castilla que ella le llevó en el matrimonio».

Algunos cronistas se atrevieron a compararla con el rey, pero sin mucho énfasis y menos apasionamiento. Lucio Marineo Sículo escribió en el Libro XXI de su *De rebus Hispaniae* que, en comparación con el rey, «a juicio de muchos la reina era de aspecto más majestuoso, de ingenio más vivo, de alma más grande y de conducta más grave». Breves pero favorables son también algunas anotaciones en la *Crónica* de Fernández de Oviedo.

Pero, como ya ha quedado dicho, la fama de Fernando como príncipe astuto y capaz se convierte en un mito, que arranca de *El príncipe.* De los dos soberanos católicos, como constató Joseph Pérez (*Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos.* Traducción de F. Santos, Nerea, Madrid, 1997), «es más bien Fernando el que pasa por ser la cabeza pensante, el inspirador de una política llevada a la perfección». José Antonio Maravall también formuló su propio comentario sobre la conversión del rey en fuente de inspiración de los pensadores y escritores políticos que vienen tras él. «Una de las cosas más extraordinarias de nuestro Rey es que en la publicística por lo menos de un par de siglos siguientes a su vida, aparece dotado de una significación singular... Reyes verdaderos o legendarios aparecen, sobre todo, en la literatura política de tipo tradicional o barroca —en la medida en que estas dos corrientes se puedan separar—, durante los siglos XVI y XVII , como autores de unas acciones concretas, de las cuales se derivaron prácticamente unos efectos dados, históricamente comprobados... Pero don Fernando se nos aparece en un papel muy singular y mucho más importante. En Maquiavelo, Guicciardini , Varillas, en Gracián, Blázquez Mayoralgo, Saavedra Fajardo, en tantos otros, a don Fernando se le toma en su entera personalidad, dotada de una original y completa significación histórico política, como definidor de un sistema de gobierno, de una manera conjunta y sistemática de entender la obra política» («El pensamiento político de Fernando el Católico», en sus *Estudios de historia del pensamiento español* , ediciones Cultura Hispánica, vol. 2, Madrid, 1984, págs. 345 y sigs.).

El punto de partida de la gran historiografía (no se trata siempre de biografías estrictamente hablando) que tiene al rey Fernando como centro de sus discursos apologéticos, con desplazamiento casi total de la reina, es el libro de Jerónimo Zurita *Historia del rey don Hernando el Católico. De las empresas y ligas de Italia* , que se publicó en 1580, en dos volúmenes editados por Domingo de Portonariis, aunque Zurita la había terminado años antes. El rey Felipe II, que conocía del esfuerzo del humanista aragonés en su trabajo histórico luego publicado como *Anales de la corona de Aragón* , acogió con gran alborozo la *Historia de don Hernando* . La admiración de Felipe II por el Rey Católico era conocida y, según Gracián, no tenía el menor inconveniente en declararla: «A este lo debemos todo», escribió.

Las obras emblemáticas sobre el rey Fernando durante el siglo XVII fueron, desde luego, las de Gracián (*El político don Fernando el Católico* , publicada en 1640), Saavedra Fajardo (*Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* , también de 1640; además de su breve apología *Política y razón de estado del Rey Católico don Fernando*), Blázquez Mayoralgo (*Perfecta razón de estado. Deducida de los hechos del señor rey don Fernando el Católico* , publicada en 1646).

En las primeras líneas de *El político don Fernando el Católico* , de Baltasar Gracián, publicado en 1640 (sigo las ediciones actuales de editorial Almuzara, 2010, con un estudio introductorio de Aurora Egido, o el volumen segundo de las *Obras* de Gracián de la Biblioteca Castro, Madrid 1996), se dice: «Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de estado».

«Será este ¡o excelentísimo duque mecenas y maestro mío juntamente! —dice al iniciar su panegírico— no tanto cuerpo de su historia cuanto alma de su política; no narración de sus hazañas, discurso sí de sus aciertos; crisis de muchos reyes, que no panegeris de uno solo; debida a la magistral conversación de Vuestra Excelencia, lograda de mi observación... Fundó Fernando la mayor monarquía hasta hoy en religión, gobierno, valor, estados y riquezas; luego fue el mayor rey hasta hoy. El claro sol que entre todos ellos (los reyes de la Antigüedad) brilla es el Católico Fernando, en quien depositaron la naturaleza prendas, la fortuna favores y la fama aplausos. Copió el cielo en él todas las mejores prendas de todos los fundadores monarcas, para componer un imperio de todo lo mejor de las

monarquías. Juntó muchas coronas en una y, no bastándole a su grandeza un mundo, su dicha y su capacidad le descubrieron otro. Aspiró a adornar su frente de las piedras orientales, así como de las perlas occidentales; que si no lo consiguió en sus días, enseñó el camino a sus sucesores por el parentesco; que donde no ha lugar la fuerza, lo ha la maña» (págs 43, 44 y 48).

En cambio, las referencias a Isabel eran pocas y marginales; por ejemplo (pág. 96): «Fue clara y singular entre todas la Católica reina doña Isabel, de tan grande capacidad que, al lado de un tan gran rey, pudo no sólo darse a conocer, pero lucir. Mostrose primero en escogerle y luego en estimarle. Cada uno de los dos era para hacer un siglo de oro y un reinado felicísimo: ¡cuánto más entrambos juntos!» O, también: «Las esclarecidas y heroicas prendas de la nunca bastantemente alabada reina doña Isabel, su católica consorte, aquella gran princesa que, siendo mujer, excedió los límites del varón». Pero no hay más desarrollos, ni comparación posible con la apología dedicada al rey.

Como han señalado los estudiosos de esta obra, la biografía fue un género fundamental de la prosa culta seiscentista. Baltasar Gracián desarrolló su carrera literaria escribiendo biografías: *El héroe* , 1637; *El político* , 1640, y *El discreto* , en 1646. En *El discreto* hay hasta una biografía ideal al término, donde se encuentra un esquema que reproduce también en las cuatro estaciones de la vida humana que recoge en *El criticón* .

Este estilo biográfico sigue en estas obras el estilo marcado por Virgilio Malvezzi a finales de los años veinte del siglo XVII con su biografía *Il Romulo* , de la que la de Quevedo, publicada con el mismo título en castellano, era una simple traducción. Malvezzi era también un seguidor de Maquiavelo, cuya obra utiliza directamente en sus *Discorsi* . Su prosa está llena de conceptos maquiavelianos, perceptibles tanto en los *Discorsi* como en *Il Rómulo* o *Il Tarquinio superbo* .

Este tipo de obras tuvo una gran aceptación en la corte madrileña, y es Quevedo el primero que se da cuenta de su importancia al traducir la obra de Malvezzi y elaborar, utilizando formas lacónicas, su *Marco bruto* . Luego siguió Saavedra Fajardo, que publicó sus *Empresas políticas* en 1640. Y sigue Gracián en su primera obra, *El héroe.* Asimismo en las demás, alcanzando en este género la mayor altura de los escritores políticos de la época.

El político , como también ha constatado Aurora Egido (estudio introductorio a *El político don Fernando el Católico* , de Baltasar Gracián, editorial Almuzara, 2010), estaba compuesta a lo Malvezzi. Francisco de Balboa, que tradujo la obra de Malvezzi *Retrato del Privado christiano politico. Deducido de las acciones del Conde Duque* (Nápoles, Octavio Beltrán, 1635), consideró a su autor un nuevo Tácito, capaz de concentrar en pocas palabras muchos y grandes conceptos. Ese mismo estilo lo había tomado Justo Lipsio cuando tradujo el *Panegírico de Trajano* hecho por Plinio que se publicó en 1600 (sigo la edición Plinio el Joven, *Panegírico del emperador Trajano* , edición de José Carlos Martín, Cátedra, 2007). *El político* también se vincula a Tácito y a su traductor Justo Lipsio, y a otras corrientes vecinas. Lo cual no era sino atender la gran influencia que Tácito tuvo en otros autores como Vives, Zurita, Antonio Agustín, los políticos del XVII . Y el tacitismo fue también una vía para distanciarse de la doble moral de Maquiavelo.

También dice Aurora Egido (pág. 18) que «*El político* pretendió ir más allá del encomio, el elogio y el panegírico, géneros empleados luego en *El Discreto* y en la *Agudeza* (1648), pues ya en los inicios advierte que su discurso no es «panegiris de uno solo» sino «crisis de muchos reyes». Ello equivalía a establecer un juicio sobre los buenos monarcas, incluido el rey Fernando, que resumía el catálogo encomiástico y casi mítico de sus virtudes. No obstante, y en línea con el *Panegírico a Trajano* de Plinio, Gracián utilizará ese modelo perteneciente a la retórica de los *progymnasmata* , tantas veces ejercitada en las escuelas jesuíticas y que fue pieza clave del Humanismo como el del alcañicense Juan Sobrarías, dedicado al mismo rey aragonés». Es evidente el paralelo del *Político* con la obra de Plinio.

Gracián tenía treinta y nueve años cuando escribió *El político don Fernando el Católico* , y es notorio que las virtudes humanas y políticas que atribuye al monarca están intencionadamente dirigidas a despojar al rey de cualquier caracterización maquiavélica. Se había producido ya la primera literatura sobre la razón de estado cristiana, con las importantes obras de Botero y Rivadeneyra, a las que más adelante aludiré; y el monarca español había de ser revestido de la condición de príncipe cristiano, cuyas acciones se despegaban de la ética confusa y pecadora del florentino. El monumental estudio de Ángel Ferrari (*Fernando el Católico en Baltasar Gracián* , Madrid, 1946, reedición de la Real Academia de la Historia, Madrid, 2006)

desarrolla exhaustivamente la concepción de Gracián de las condiciones personales de Fernando para elevarlo a la perfección del político moderno. Las principales, en resumen, eran, primero, que el Rey Católico fue «el fundador de la gran monarquía española»; segundo, destacaba los «designios que en él concurrieron» para que pudiera actuar en dicha fundación; tercero, las cualidades y dotes personales que le enriquecieron; cuarto, las «perfecciones que infundió a su obra hasta verse reproducido en ella»; y quinto, la «superioridad de Fernando sobre todos los demás monarcas fundadores, reformadores o innovadores de monarquías». Compuso Gracián un elogio sin fisuras, extremado, del rey Fernando como personalidad cargada de las virtudes más completas y extraordinarias, que Ferrari glosó con minuciosidad en el capítulo tercero de su magna obra.

Los escritos políticos del Barroco olvidaron casi por completo, como he dicho, a la reina Isabel, que no reaparece en la escena literaria hasta los capítulos de la *Historia de España* de Juan Ferreras escritos entre 1722 y 1724, que apuntan un cambio de perspectiva, utilizando textos de las crónicas coetáneas. La misma rectificación se observa en el *Teatro crítico universal* publicada en 1727 por el benedictino Benito Jerónimo Feijóo, y decididamente en la amplia semblanza de la reina Isabel que incluye el agustino Enrique Flórez en su obra *Memorias de las reinas católicas de España* , publicada en 1761.

Estas *Memorias* del padre Flórez fueron el punto de apoyo de la obra que impuso el cambio más relevante hacia la consideración de la reina Isabel, que fue la publicada por Diego Clemencín a partir de 1804. Había hecho este autor un discurso en ese año, con ocasión de la celebración del tercer centenario de la muerte de la reina, que fue enriqueciendo luego hasta publicar un libro en 1820 titulado *Ilustraciones sobre varios asuntos del reinado de doña Isabel la Católica, que pueden servir de pruebas a su elogio.* En él se afirmaba la personalidad de Isabel frente a la de Fernando, asignándole méritos en todos los órdenes, fuese la economía o el ejército, la justicia o la cultura. Al referirse a su muerte aseguró que «el eclipse que se siguió inmediatamente en la gloria de España manifestó bien a las claras quién era el sol que la alumbraba». La fuerza de la obra de Clemencín hizo que se apagara la relevancia de Fernando durante el siglo XIX , y que las valoraciones de la reina empezaran a prevalecer. A ello contribuyó también la propaganda que se desarrolló a raíz del matrimonio de Isabel II, en 1847, evento en el que convino al Gobierno ensalzar la calidad de su antecesora

en el trono. También contribuyó a que los méritos de Fernando se achicaran cuando, a partir de la Renaixença catalana, algunos historiadores de aquel territorio que había gobernado, le acusaron de haber dejado perder, durante su reinado, las esencias constitucionales de Cataluña. Pero sobre ello volveré más adelante.

Una muestra del apasionamiento de Clemencín por la reina Isabel, entre otros muchos que pueden encontrarse en su obra, es su manifiesto desprecio por lo ocurrido en la famosa Concordia de Segovia de 1475, en la que el rey avanzó algunas posiciones en sus responsabilidades de gobierno en Castilla; escribió: «Los aduladores, peste palaciega que abominará siempre y habrá siempre, habían logrado que brotasen en el pecho del rey Fernando las semillas de la ambición. Esposo digno de una esposa todavía más digna, no se conformaba con que manos femeniles rigiesen las riendas de la monarquía castellana. Fue menester toda la razón y dulzura de la Reina, la mediación de árbitros imparciales, el interés de la infanta doña Isabel, única heredera hasta entonces de la corona, para aquietar el ánimo del Rey Católico, y hacerle consentir en que su mujer gozase de los derechos que le daban la naturaleza, los pactos matrimoniales y el ejemplo de los siglos precedentes y que justificaron después las felicidades de su gobierno». Y al hablar del gobierno, sostuvo Clemencín que «Isabel en efecto no sólo restauró sino que también aumentó y extendió la monarquía. Obra suya fue aquel prodigioso engrandecimiento que, formando un solo Estado de casi toda la antigua España, hizo aparecer de repente en el teatro político una potencia que fue por mucho tiempo y hubo de ser para siempre la primera de Europa... Gobierno verdaderamente admirable, obra de una mujer, que reuniendo en su persona las virtudes y calidades de ambos sexos, acertó a concebir un sistema mezclado convenientemente de suavidad y energía...».

A partir de entonces fue necesario incluso corregir alguna historiografía que redujo la importancia de Aragón y el rey Fernando en operaciones decisivas del reinado de los Reyes Católicos, como su contribución al descubrimiento de América o a la guerra de Granada.

¿LOS FINES POLÍTICOS PRIMAN SOBRE LA RELIGIÓN ?

La segunda cuestión derivada de las menciones a Fernando en *El príncipe* concierne al carácter de su gobernación: si puede calificarse de inmoral o, al menos, descuidada con la religión, en la medida en que puso por encima de cualquier otra razón la del Estado, como sostuvo Maquiavelo que es lo característico y plausible de un buen príncipe.

La incorporación del rey Fernando a la nómina de los gobernantes maquiavélicos podía entenderse, a la altura del siglo XVII , como una cuestión de gravedad porque el carácter anticristiano, e incluso ateo, de la obra del florentino había sido proclamado por la ortodoxia católica, tras algunos años de libre circulación de *El príncipe* y de gozosa y atenta lectura por todos los monarcas reinantes, empezando por el cristianísimo Carlos V, quien, si hay que creer el testimonio del escritor veneciano Francesco Sansovino, lo tenía entre las lecturas más a mano y frecuentes; elección de gran mérito porque es sabido que el emperador no fue nunca un gran lector. Pero después los ejemplares que circulaban por España fueron retirados y la obra entró en los índices sucesivos de la Inquisición y fue severamente perseguida.

Sin embargo, el comportamiento que más caracteriza al maquiavelismo, que es la validación de cualquier medio, incluida la utilización instrumental de la religión o de la guerra, si fuese necesario, para alcanzar cualquier finalidad de interés para el estado o el príncipe, no puede decirse que fuera desplazado realmente por los monarcas de otros países de la Europa cristiana, pese a la influencia del erasmismo y otras ideologías pacifistas de gran fuerza tras la Reforma protestante. Las prácticas políticas, el empleo de la guerra, el apartamiento utilitario de los valores evangélicos cuando la ocasión lo requería, no cambiaron en los siglos siguientes, en los que abundaron los conflictos entre las naciones y entre los territorios de los nuevos estados.

La mejor prueba que conozco que, tal vez, es la más temprana en España, de esta circunstancia la ofrece el contraste entre el pensamiento de Maquiavelo respecto de la legitimidad de la acción política aprovechando cualquier medio, sin atender a remilgos morales, y las exposiciones teóricas del primer humanista católico y español que usó y criticó la obra de Maquiavelo y consideró que verdaderamente era una obra impía antes de que *El príncipe* fuera conocido en España. Dicho personaje fue Juan Ginés de Sepúlveda.

La posición de Maquiavelo, respecto de la religión y los principios de la moral cristiana como obstáculos para alcanzar los fines decididos por el monarca, puede resumirse en unas cuantas proposiciones contenidas, tanto en la obra que vengo refiriendo, como en sus *Discursos sobre las décadas de Tito Livio* o en *El arte de la guerra* , entre otras obras.

Al principio del capítulo XII de *El Príncipe* , Maquiavelo escribe: «Luego de haber examinado una a una todas las características de los principados sobre los que al principio me propongo razonar, considerando en buena medida las razones del bien y del mal que les es propio, y mostrando los modos en que muchos han intentado adquirirlos y conservarlos, me queda ahora examinar en general los tipos de ataque y de defensa que cada uno puede experimentar. Antes señalamos cómo es menester a un príncipe tener sólidos fundamentos, so pena de hundirse. Y de los fundamentos de todos los estados, tanto nuevos como antiguos o mixtos, los principales son las buenas leyes y las buenas armas. Y puesto que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas, y donde hay buenas armas, las leyes son por cierto buenas, omitiré hablar de las leyes para hacerlo sólo de las armas».

En el texto de este capítulo, o cualquier otro de dicha obra, no se oponen obstáculos, derivados de los principios del cristianismo, a la discordia, la fuerza o la guerra, que constituyen una *veritá effettuale* que acompaña a las sociedades humanas desde sus orígenes. Trata, desde luego, el florentino, del papel de la religión en la sociedad, atribuyéndole al mismo tiempo una función civilizatoria y un carácter manipulador. Hay también variados pasajes dedicados al mal ejemplo de pontífices y jerarquías, y sus graves consecuencias para los seguidores del cristianismo, en los términos críticos que habían usado ya muchos precursores desde los siglos XVI y XV (Marsilio de Padua, Francesco Petrarca, Lorenzo Valla). Pero mientras todos ellos se desenvolvieron respetando el carácter central de la Iglesia cristiana, Maquiavelo extiende la crítica al propio cristianismo y parece situarse en posiciones manifiestamente anticristianas.

En *Los Discursos* imputa a la religión haber impedido el reverdecimiento del amor a la libertad en Europa, desaparecido tras la decadencia del Imperio romano. Sostiene que la religión cristiana «ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo

ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer los hombres fortísimos. La fortaleza del alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones». En comparación con los tiempos que Maquiavelo añora, la «presente forma de vida», como dice en *El arte de la guerra* , que está dominada por la religión cristiana, ensalza el pacifismo, desprecio del mundo, la humildad, el perdón, en general el deseo de los cristianos de conseguir la salvación eterna los hace más proclives a perdonar las injurias que a rebelarse contra ellas.

A lo largo de los textos de Maquiavelo se encuentran pasajes que permiten matizar ese carácter anticristiano de su pensamiento, pero sus lectores inmediatos, como Pedro de Rivadeneyra en España, uno de sus críticos más rabiosos, no dudaron nunca de que los puntos de vista del florentino eran, sin más, ateos.

Ahora bien, lo seguro es que la religión y la guerra pueden equipararse como instrumentos para que el Príncipe defienda sus intereses y los de sus súbditos. No puede frenarse con cargo a ningún principio cristiano el uso de la fuerza y la aplicación de la guerra. La religión sirve como instrumento al Estado, igual que la guerra: se han de utilizar para asegurar su continuación y preservarlo.

Consideremos ahora cómo, sin abandonar los principios de la religión católica, el humanista Juan Ginés de Sepúlveda construye una teoría de la guerra y de la conveniencia de la razón de estado, que no difiere grandemente, en sus consecuencias finales, de las proposiciones de Maquiavelo. De esta cuestión me he ocupado por extenso en la obra que he dedicado a este personaje (*Sepúlveda, cronista del emperador* , Edhasa, Barcelona, 2012), donde he de remitirme para mayor profundización en estas consideraciones.

Hasta tiempos recientes se ha sostenido que Juan Ginés de Sepúlveda no había leído ni tuvo a la vista las obras principales de Maquiavelo. Esta hipótesis era bastante poco plausible. Por una parte, los *Discursos* y *El Príncipe* se habían publicado en 1531 y 1532, respectivamente. Pero, además, copias de *El Príncipe* habían circulado manuscritas por los ambientes intelectuales y de poder italianos desde que Maquiavelo lo escribió. Hubiera sido raro que un erudito que se movía entre las cortes principescas y las papales no tuviera acceso al texto. Además, es preciso considerar que cuando Juan Ginés conoció a Giulio de Medici (luego papa

Clemente VII) en 1519, Maquiavelo ya se había reconciliado con los Medici y recibía encargos en Florencia. Precisamente una de esas encomiendas, hecha por los magistrados de los Ocho en 1521, le llevó a Carpi con la misión de asistir al capítulo general de los frailes franciscanos, lo que le obligó a residir en la ciudad algún tiempo. La circunstancia fue importante porque Maquiavelo trabó allí amistad con Francesco Guicciardini, el político e importante historiador. En aquella época también Sepúlveda había entrado en contacto con la corte de Carpi, por lo que puede aventurarse que estas conexiones trazaran el itinerario por el que las obras de Maquiavelo pudieron llegar a Sepúlveda antes de su publicación. La hipótesis del desconocimiento por parte de este último de las obras de Maquiavelo empezó a deshacerse desde que Adriano Prosperi estableció, al final de los años setenta (siglo XX), que había una alusión a Nicolás Maquiavelo en el *Democrates primus.* Esta mención fue corroborada por Alejandro Coroleu, que consultó el manuscrito del *Democrates* existente en la Biblioteca vaticana, donde se cita expresamente al florentino. Después, en la edición final, la cita desapareció, posiblemente, según el último autor citado, por el interés de Clemente VII de que no se polemizara con un personaje tan relevante como Maquiavelo, fiel servidor para entonces de la familia Medici a la que dicho Papa pertenecía.

Juan Ginés no renegó, al tratar de la guerra, de la ética cristiana, como hizo de modo explícito Maquiavelo, pero se quedó lejísimos de las posiciones pacifistas de Erasmo y argumentó sobre la guerra en términos que compatibilizaran ese fenómeno con el de la religión. Para conseguirlo operó sobre el concepto de «guerra justa» a efectos de rellenarlo con contenidos mucho más flexibles que los utilizados por los demás humanistas cristianos. Su análisis también fue realista, como el de Maquiavelo, y no idealista y dogmático como el de Erasmo: si la guerra es una circunstancia que ha acompañado a las comunidades humanas desde que se fundaron y forma parte de la vida del Estado, negar la guerra equivaldría a poner fin al Estado. Es peculiar en Sepúlveda no sólo la aproximación realista al problema de la guerra, que sólo Maquiavelo había seguido en aquella época, sino también, en contraste con el florentino, su empeño por compatibilizar la participación en los conflictos bélicos con la ética cristiana. Para conseguirlo, siguió el camino de complementar las

Escrituras y las enseñanzas de los padres de la Iglesia, donde no era posible encontrar respuestas claras a determinados problemas, con los criterios aportados por los filósofos clásicos, con Aristóteles al frente.

El rechazo de principio a la manera en que este último concibe las relaciones entre el Estado y la religión, convirtiendo a esta en un simple instrumento de la política, luce vigoroso en algunos párrafos del *Demócrates primus* de Sepúlveda, publicado en 1536, donde se reprocha a un escritor, que no identifica por su nombre, haber dicho que la religión hace débiles a los ciudadanos. Tal aseveración es, asegura Sepúlveda, «propia de quienes no tienen vergüenza en achacar a la Religión Cristiana que hace a los hombres cobardes e inhábiles para señorear. Y en lo que más muestran su ignorancia y poca fe, es en que se quejen de ella precisamente porque no da lugar a engaños, mentiras, acechanzas y maldades de que se sirven. Esta queja es clara prueba del hombre más indocto y malvado que haya, pues no hay cosa que conserve tanto tiempo un imperio justo como el amor de los pueblos sometidos, ya que éste no se mantiene con engaños ni malas artes, sino con religión, justicia, humanidad y magnanimidad, y finalmente con el ejercicio de todas las virtudes; mucho más que haciendo muestra y apariencia de ellas como éstos quieren que se haga, porque la vana opinión muy pronto cae, y, mudada en lo contrario, trae aborrecimiento, lo cual ocasiona una muy cierta destrucción de los tiranos».

Pero, establecida esta premisa, se desarrolla un pensamiento en muchos extremos maquiavélico, aunque siempre, desde luego, orlado de declaraciones finales sobre el sometimiento de cualquier virtud cívica a la virtud cristiana. Aunque este paralelismo puede verificarse fácilmente recorriendo más detenidamente las obras de ambos autores, repasaremos sucintamente algunos datos esenciales.

Ambos utilizan insistentemente las ideas aristotélicas y las posiciones de los clásicos griegos y romanos. La preservación del Estado había conducido también en la Antigüedad a la adopción por los gobernantes de medidas que desde el punto de vista de la razón natural pudieran considerarse inmorales, pero no sintieron los filósofos clásicos una particular preocupación cuando vieron que se aplicaba para la defensa y conservación de los intereses generales. Ambos autores alientan igual pasión por el Estado. Es curioso que ni Maquiavelo ni Sepúlveda muestren un especial interés por las versiones del humanismo que conducen hacia la exaltación y el cultivo de las artes, sino que centran el ejercicio de la virtud

especialmente en la vida activa, la civilidad, la participación en los asuntos públicos o la preservación del Estado (en Sepúlveda, también de la religión). Maquiavelo había imputado al cristianismo «haber hecho al hombre humilde, afeminado y débil» (es la famosa frase de los *Discursos* II,2), aseveración que usa para asumir enseguida otros valores que conduzcan a la virtud y la gloria. Pero, sin desprenderse del punto de partida cristiano, Sepúlveda estima en grado sumo la misma necesidad y justifica, valiéndose también de los autores clásicos, los mismos valores. Esta clase de ética naturalista es común a ambos pensadores. El concepto de *virtù* también se elabora a partir de la tradición antigua y humanística, tiene carácter dinámico, e incluye ideales que ambos comparten: heroísmo y fuerza para las hazañas políticas y guerreras; para la fundación y conservación de los estados.

Se queja Sepúlveda de los engaños y las trampas que Maquiavelo recomienda cuando son necesarios, pero no deja de aceptarlos también aquel cuando la guerra reclama su empleo.

Maquiavelo y Sepúlveda se habían formado en ambientes humanistas próximos, entre defensores del humanismo cívico, utilizaban las mismas fuentes griegas y latinas, compartían la idea de que la historia es maestra de la vida, que habían aprendido de Cicerón, y utilizaron continuamente las experiencias que ofrecía la literatura clásica. Ambos se habían aproximado de la misma manera a los mecenas florentinos (Maquiavelo se estaba reconciliando con los Medici cuando escribió las dos obras de referencia que venimos citando).

Las diferencias esenciales entre ambos pensadores radican en el carácter, a veces anticristiano y en ocasiones cínico, del ideario de Maquiavelo, frente al esfuerzo de Sepúlveda por demostrar que la mayor parte de los valores que se habían defendido en la Antigüedad clásica, y también los componentes esenciales de la virtud pagana, podían alcanzarse sin abandonar la ética cristiana.

Cuando se publicaron las obras de Maquiavelo, tuvieron un éxito extraordinario en todas las cortes europeas. Los príncipes asumieron el maquiavelismo sin excepción. El emperador también se hizo cargo del mismo orden de ideas (no en vano su abuelo Fernando era uno de los príncipes que habían servido a Maquiavelo para formar su ideario). Sólo cuando avanzaron las sesiones del Concilio de Trento, empezaron a percibirse más claramente los problemas que el maquiavelismo podía

causar al cristianismo. Maquiavelo era un impío, o un ateo, o un enemigo de la religión. Pero sus postulados sobre los objetivos primarios que un príncipe debe tener en cuenta resultaban imprescindibles para el interés del Estado, su preservación y defensa, y para la eficacia de la política. De esta contradicción derivó la necesidad de condenar, por una parte, a Maquiavelo y sus obras, y por otra, de no alejarse mucho de sus recomendaciones políticas. Se inicia por los consejeros y pensadores cristianos, y por los cortesanos e ideólogos próximos a los príncipes, un movimiento, algunas veces sincero pero muchas veces acomodaticio, que se orienta hacia la compatibilización de la razón de estado y la religión. El Estado tiene que contar con los medios necesarios para mantenerse y engrandecerse, pero no debe usar la religión como instrumento, sino someterse a sus postulados. Se rechaza la idea de un Estado sin religión. De este conflicto ideológico surgirá la doctrina de la razón de estado cristiana. Se trata, sobre todo, de demostrar que no hace falta arrumbar la ética cristiana sino que, por el contrario, es preciso fundar en ella las virtudes que el príncipe necesita para gobernar eficazmente.

A finales del siglo XVI ganaron posiciones en muchos estados europeos, y también en España, los antimaquiavélicos. No es infrecuente que se basen en lecturas parciales y distorsionadas de *El Príncipe* . Todos sostendrán que en la obra de Maquiavelo prima la política sobre la religión. El objetivo de los contradictores será probar que la religión y la política son indisociables. Diversas corrientes del antimaquiavelismo propondrán, bien el estricto acatamiento de la moral cristiana, bien la asunción de actitudes realistas como hicieron los tacitistas, o la adopción de posiciones intermedias, equilibradoras de las exigencias de la política y la religión. La misión común a todos estos escritores, detractores de la obra de Maquiavelo, era justificar algo que el florentino no consideró necesario al sostener que el Estado era un valor superior a cualquier otro (Maquiavelo había afirmado en las *Discursos* III.41, que «en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo y lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso»). Los antimaquiavélicos tuvieron, por el contrario, que superar la oposición entre las exigencias de la ética individual frente a los requerimientos de la acción política cuando la seguridad y la supervivencia colectiva están en juego.

Aunque los primeros escritos teóricos antimaquiavélicos se publican en los años setenta del quinientos (el libro de Gentillet en 1576), la utilización del concepto de razón de estado, alrededor del cual se construirá la nueva doctrina, no aparece hasta el libro *Della ragione di stato* , que Giovanni Botero (1540-1612) publica en 1589. Botero fue un representante más de la corriente conservadora que se apoderó del pensamiento sobre el Estado a consecuencia de la Contrarreforma. Quizá fuera el más conservador de todos. Alumno jesuita, secretario del cardenal Borromeo en Milán, profundo conocedor del mundo político en Europa y prolífico escritor. Pero «comparado con Maquiavelo no era más que una mente mediocre». Inicia su libro explicando que la *ragione di Stato* es el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado. Prefiere entre las acciones indicadas la de conservación, a cuyo efecto, aunque para adquirir un Estado se haya aplicado la fuerza, hay que utilizar preferentemente la sabiduría; la fuerza puede ser patrimonio común de muchos, pero aquella sólo pocos la poseen. Lo fundamental del intento intelectual de Botero fue la armonización entre los intereses de la política y los de la Iglesia. Los príncipes no deben seguir una razón de estado que contradiga las leyes divinas, «o lo que es lo mismo erigiendo un altar frente a otro altar». En esta misma órbita se sitúan las obras de Gracián y de Saavedra Fajardo, y, desde luego, el máximo tacitista español, Baltasar Álamos de Barrientos.

El libro más influyente que se publica en España con una construcción sistemática contra la obra de Maquiavelo fue el *Tratado de la religión y virtudes del príncipe cristiano* (publicado en 1595) del jesuita Rivadeneyra. Para Rivadeneyra era evidente que las ideas del florentino podían destruir la autoridad eclesiástica y conducían por derecho al ateísmo y la impiedad. Maquiavelo había encendido un «fuego infernal». Frente a él, Rivadeneyra asume la misión intelectual de establecer una verdadera razón de estado a partir de las virtudes que deben adornar al príncipe cristiano. Sostiene al efecto que «los príncipes que quieren acertar y saber lo que deben hacer para con Dios y para consigo mismos, para con sus reinos y señoríos, para con sus amigos y enemigos, no tienen necesidad de otro maestro ni de otra guía sino de la religión cristiana; porque, siguiéndola, no podrán errar ni tropezar, ni dejar de ser felicísimos y bienaventurados los reinos que fueren gobernados por ellos».

Rivadeneyra asume la razón de estado como una necesidad para la correcta gobernación: «Hay razón de estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante de los ojos, si quieren acertar a conservar y gobernar sus estados». La aportación que pretende hacer consiste en aclarar que no hay una sola razón de Estado, sino dos: «Una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que el Estado hace religión, otra que la religión hace Estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que Él, con su paternal providencia, descubre a los mismos príncipes y les da fuerzas para usar bien de ellos como Señor de todos los Estados».

Las concepciones de la razón de Estado cristianas se expresarán a partir de Rivadeneyra en otras muchas obras, más o menos proclives a sobreponer la racionalidad y el practicismo sobre la intransigencia de algunos valores cristianos, que han de reinterpretarse para afectarlos exclusivamente al comportamiento individual y marginarlos cuando de lo que se trata es de la defensa del Estado como organización. El desarrollo de la doctrina de la razón de Estado es especialmente rico en el pensamiento político español.

Esta evolución demuestra que por encima del encontronazo teórico que la obra de Maquiavelo ocasionó con la ortodoxia cristiana, los escritores políticos, desde mediados del XVI , con Sepúlveda como pionero, trataron de ofrecer explicaciones razonables de una práctica de gobierno en la que era difícil diferenciar a los príncipes cristianos de los que no lo eran. Ni antes ni después de la reafirmación de la ortodoxia católica en el Concilio de Trento.

Revela también esta conclusión que es bastante inútil el esfuerzo de sacar al rey Fernando de la nómina de los maquiavélicos porque parece más cierto que asumió como gobernante los comportamientos que en cada momento consideró más adecuados y que después le parecieron modélicos a un importante autor de proyección universal llamado Maquiavelo, que la literatura del Barroco consideró un depravado defensor de las mayores perversiones.

Los príncipes europeos no se hicieron maquiavélicos a causa de *El príncipe.* Los estándares de conducta que tuvo en cuenta Maquiavelo los había conocido en las prácticas de gobierno que estaban presentes en todas las monarquías europeas con diferente intensidad. Añadió una justificación

teórica, eso sí, que desplazaba el pacifismo erasmista, tan influyente en los estados europeos de su tiempo, y justificó el apartamiento o la utilización instrumental de la religión. El contraste con los teóricos de la razón de estado cristiana es que no deploraron las mismas formas de gobierno, ni fueron capaces de abominar los métodos denominados «maquiavélicos», sino simplemente se esforzaron en justificarlos buscándoles fundamentos cristianos. Los grandes monarcas europeos, primeros lectores de *El príncipe* , entre los cuales el emperador Carlos V, Francisco I de Francia y Enrique VIII de Inglaterra, no cambiaron sus hábitos ni antes ni después de la gran obra de Maquiavelo, por más que esta les ayudara a ordenar mejor su conducta.

FERNANDO EL CATÓLICO Y LA «CASTELLANIZACIÓN» DE CATALUÑA

La tercera cuestión concerniente al mito del Rey Católico como príncipe modélico se refiere a su manera de entender la pluralidad del territorio sobre el que reinó, absteniéndose de implantar formas autocráticas y absolutistas de gobernación, y respetando, en cambio, los fueros y constituciones particulares y la singularidad cultural de cada una de las partes que integraron su monarquía. Especialmente es de interés este análisis para el caso del territorio más conflictivo de los que heredó de su padre Juan II de Aragón: el principado de Cataluña.

Toda la bibliografía barroca que ya se ha mencionado, y los textos hagiográficos sobre el Rey Católico, ensalzaron al personaje, entre otras razones por su talante respetuoso con las particularidades históricas, constituciones y fueros de aquel territorio y, en general, de la corona de Aragón. *El político* , la obra de Gracián que he reseñado más atrás, se publicó en un año de enorme importancia para la política española, 1640, que fue el de la separación de Portugal y el del inicio de la guerra con Cataluña. La decadencia de las políticas del conde duque de Olivares, y especialmente las tendencias centralizadoras que animó con tanta convicción, estaban siendo contestadas por escritores políticos importantes, que sugerían como alternativa formas de gobierno más respetuosas con las particularidades de los territorios que integraban la corona. Como advertencia contra las políticas de don Gaspar de Guzmán, Gracián señaló en aquella obra que hay países, como Francia, más fáciles de gobernar con arreglo a pautas uniformistas y centralizadas; pero aseguraba que «en la

monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir». Las mismas recomendaciones estaban haciendo los responsables del gobierno de algunas colonias americanas, como el obispo Palafox, contra las inclinaciones del conde duque a no favorecer formas de gobierno pactadas con los criollos y los españoles residentes en aquellas latitudes. En general los revolucionarios de 1640 ensalzaron a Fernando el Católico como rey defensor de un pactismo del que Felipe IV se había desembarazado. Textos de la época como la *Proclamación católica* de Gaspar Sala, o el folleto *Desengaños del principado de Cataluña* , añoraban al rey Fernando, de quien este último escrito decía: «Quien mayor entendió esta razón finísima de estado fue el catholico rey Don Fernando que tenía una regla que siempre que la balansa de la satisfacción del Rey y del Reyno estuvieran iguales sería durable el Rey y el Reyno».

Quizá esta reflexión sobre el estilo de gobierno del rey Fernando tenga también un interés actual considerando que el nacionalismo catalán viene reclamando una mayor consideración de las peculiaridades históricas de Cataluña.

En este punto, la referencia a Fernando el Católico como modelo es discutida porque, a pesar de los esfuerzos por ensalzar su figura que dominaron la historiografía durante cerca de tres siglos, a partir de la Reinaxença algunos autores empezaron a revisar aquella valoración tradicional, asegurando a cambio que fue un rey que no favoreció los intereses de Cataluña, ni respetó sus instituciones tradicionales, sino que se entregó a las prácticas de gobierno castellanas. En lo fundamental esta nueva valoración del Rey Católico procede del estudio «Alsament de Mieres» que S. Sampere i Miquel presentó a los juegos florales 1899. Tanto en este texto como en su trabajo «Barcelona 1492», acusó a Fernando de esa rendición a las costumbres e instituciones castellanas. Además, quitó valor a las decisiones fundamentales de su reinado, como el arbitraje de la remensa, o atribuyó la mayor parte de sus méritos al trabajo desarrollado por su padre, Juan II, antes de morir. Durante la II República todavía se alimentaron más estas críticas antifernandinas gracias a las aportaciones de Ferrán Soldevilla y, sobre todo, de Antoni Rovira i Virgili, que incluyeron textos muy críticos en los volúmenes 2 y 7 de las *Historias de Cataluña* .

En el marco de una polémica muy viva el antifernandismo menos justificado fue corregido por los estudios decisivos que dedicó Jaime Vicens Vives al monarca: *Ferran II y la ciutat de Barcelona* , 1937; *Historia de las remensas en el siglo XV* , 1945; *Fernando el Católico, príncipe de Aragón, rey de Sicilia* , 1952; *Els Trastàmares* , 1956, e *Historia crítica de la vida y reinado de Farnando II de Aragón* , 1962. En la actualidad, aunque la historiografía es bastante más matizada, hay autores que han continuado la línea de Vicens Vives y otros son rovirianos. Estos últimos han profundizado en la crítica del reinado de Fernando el Católico, basándose en su «castellanización», en su falta de respeto a las instituciones catalanas y en la reducción de los merecimientos que tuvieron sus principales éxitos políticos.

No me puedo detener en el examen de cada uno de estos extremos, pero volveré a la época del reinado para fijar algunas consideraciones finales.

La traslación a Cataluña de las formas de gobierno castellanas es, con bastante seguridad, una imputación excesiva. En la primera época de su reinado existen textos que revelan el interés del monarca por la unidad de las dos coronas. Coincide con la gran actuación militar que dirigió Fernando con ocasión de las campañas de Toro y Zamora, a finales de 1475 y comienzos de 1476, en la guerra emprendida por los defensores de la Beltraneja. Antes de iniciar esas campañas se había suscrito la Concordia de Segovia, de 15 de enero de 1475, que mejoraba algo la desairada posición del Rey en la gobernación de Castilla, decidida en las Capitulaciones de Cervera de 1469. Y con ocasión de incorporarse a la dirección militar de la campaña, el rey Fernando hizo su primer testamento, donde queda bien reflejado su interés por la unión definitiva de las coronas de Castilla y Aragón. En el documento, que se hizo público el 14 de julio de 1475, además de los encargos religiosos y donaciones caritativas características de este tipo de últimas voluntades en la época, y de la encomienda a la reina Isabel del cuidado de los dos hijos bastardos que ya por entonces tenía Fernando, solicitaba este de su padre, Juan II de Aragón, que, en caso de morir en la batalla, Isabel fuera sucesora de los reinos de la corona de Aragón y Sicilia, a pesar de que estaba vigente una ley sálica que lo impedía. Fernando pretendía en su testamento que el ejercicio por el monarca aragonés de su «poderío real absoluto» le permitiría «derogar

dichas leyes, ordenamientos y costumbres». Manifestaba su esperanza, en fin, de que un príncipe fuera en el futuro heredero y señor de los reinos que acumulaban las coronas de Castilla y Aragón.

Nada de ello ocurrió de modo inmediato. Fernando no murió en la batalla, pero pasó largas temporadas fuera del territorio aragonés y, en particular, de Cataluña, lo que dio lugar a que algunos escritores catalanes, ya en el siglo XVII (Jaume Ramón Vila, *Tractat d'armería* , de 1622), se quejaran de que el Católico abandonaba sus reinos en provecho de Castilla. Pero esta impresión dista de ser cierta porque la reina tuvo siempre enfrente las constituciones catalanas y la ley sálica, vigente allí, que le impedían participar directamente en decisiones de gobierno. El interés de Fernando por intervenir en el gobierno de Castilla no sólo tuvo todas las limitaciones derivadas de los acuerdos y concordias antes citados, sino también de la determinante oposición de la nobleza a la muerte de la reina Isabel. El casamiento de Fernando con doña Germana de Foix tiene que ver con la desesperanza de aquella unión de aquellas dos coronas, y a punto estuvo de haberse vuelto a la separación estricta entre ambas si el hijo que llegó a tener con doña Germana no hubiera muerto al poco de nacer.

No hubo ninguna unificación política de España, como a veces ha sostenido una bibliografía castellana que va de Menéndez Pidal a Maravall, sino una unión personal que no se transformó nunca en una unión de gobierno. Había, eso sí, una idea geográfica de España integrada por los territorios de ambas coronas.

Por lo que concierne al absolutismo del rey Fernando, las críticas de Soldevilla y los demás autores catalanes que antes se han citado se apoyan, en primer lugar, en el sistema de insaculación para las elecciones de diputados y oidores de la Generalitat (1493) y de los *consellers* municipales. La imputación consiste en que la insaculación fue un instrumento para el control municipal. Pero, sea así o consistiera la reforma, como piensan otros autores, en una acción contra la corrupción de las oligarquías locales, las reformas en tal sentido son muy anteriores y proceden, cuando menos, de Alfonso V el Magnánimo. Ni siquiera el sistema de insaculación se generalizó en toda la corona de Aragón, y, en particular, en Cataluña. Fernando el Católico propició indiscutiblemente la mayor participación de los ciudadanos en el poder municipal, fortaleció a los *consellers* municipales frente al Consejo del Ciento, y trató de superar la

adjudicación por herencia de los cargos municipales, permitiendo la incorporación de nuevos *ciutadans* , rompiendo el monopolio de las viejas familias.

Aunque el rey intentara de esta manera un control mayor de las instituciones municipales, no logró, ni aproximadamente, durante su reinado, romper el control de los gobiernos locales por las castas que tradicionalmente disponían de las instituciones.

Más grave y severa en la línea de esa crítica a la tendencia absolutista del rey fue su política favorable a la implantación de la Inquisición castellana.

La Inquisición se había creado por la bula pontificia de 1 de noviembre de 1478, otorgada por el papa Sixto IV. Durante los primeros años los monarcas dudaron sobre la aplicación de la bula, que estuvo durante algún tiempo derogada. Pero el desarrollo del poder de la Inquisición con el amparo real no era sólo una cuestión concerniente a la ortodoxia religiosa, sino también un asunto de gran relevancia política. Además de fortalecer el poder de los reyes, ocurría que en el ámbito foral de la corona de Aragón el funcionamiento de la Inquisición planteaba contradicciones. El rey consiguió que se unificase la Inquisición en toda la monarquía cuando Sixto IV designó, mediante bula de 17 de octubre de 1483, al que era inquisidor general de Castilla, fray Tomás de Torquemada, inquisidor general de Aragón, Valencia y Cataluña. El rey se las arregló entonces para presentar el Santo Oficio como una institución que quedaba fuera de la disciplina del derecho foral aragonés y catalán. Frente a la oposición foral, opuso una argumentación en 1485 bastante cínica pero difícil de contestar: «Que nos es de pensar que tan cathólicos vasallos como han sido los de aquel Reyno impetrassen Fueros ni Libertades que fuesen en disfavor de la Fe ni en la desffensió de la herética pravidat, ni es de creer que tan christianíssimos Reyes como han sido nuestros progenitores los atorguassen».

Algunos estudios actuales, sobre los efectos de la implantación de la Inquisición sobre el incremento del poder absoluto del rey Fernando, han concluido que no llegó a generar ni rentabilidad económica (que podría haberse obtenido de la limpieza de conversos) ni grandes ventajas administrativas porque las confiscaciones de bienes no fueron a las arcas reales sino a atender los gastos de la Inquisición. Tampoco sirvió para atribuir poderes excepcionales al Rey Católico, ni legitimó su supuesta política centralizadora (Jaime Contreras).

Por lo que se refiere a los méritos contraídos por Fernando al término de la guerra civil catalana, también la historiografía antifernandina ha encontrado elementos para la crítica. Las tensiones internas en Cataluña ya estuvieron presentes en el Compromiso de Caspe de 1412, que si bien evitó una guerra civil, consolidó una situación económica poco favorable a los propietarios de tierras. Durante la peste negra de 1398 había descendido radicalmente la población y los señores tuvieron que hacer concesiones para evitar la despoblación de las explotaciones rurales, los llamados *masos ronecs* , lo que aprovecharon los labradores para obtener concesiones económicas y sociales. Pero, superada esta situación de emergencia, los señores reclamaron no sólo la recuperación de los *masos ronecs* , sino también la totalidad de sus derechos sobre sus vasallos, entre los cuales la servidumbre de la gleba y el derecho de pernada. Esta reclamación dio lugar a levantamientos revolucionarios de la remensa desde 1388, cuyas reclamaciones tardaron cien años en resolverse.

Cuando, tras la larga guerra, murió Juan de Aragón el 19 de enero de 1479, la sucesión de su hijo Fernando fue contemplada con esperanza e ilusión. Primaba entonces el deseo de paz y de una respuesta inmediata a los enfrentamientos interiores. El monarca convocó las Cortes en noviembre de 1480, pero no tuvo prisa en plantear soluciones. En marzo de 1481 prorrogó las Cortes, que continuaron trabajando en el verano de ese mismo año. Al cabo, entre otras medidas importantes, se consolidó la estructura de la propiedad, obligando a la devolución de los bienes apropiados indebidamente durante la guerra. Se reconoció la deuda pública contraída con ocasión del conflicto. Se restableció y garantizó la justicia de derecho privado y público conforme a las constituciones del Principado. Se tomaron medidas para asegurar la exclusividad de los catalanes para ocupar cargos públicos en el Principado, según establecía la constitución *Princeps namque.* Fue promulgada la constitución *Observança* o *Poc valria* (que eran las palabras con las que empezaba el texto legislativo), donde se atribuía a la Generalitat la condición de máximo representante de las Cortes cuando estas no estaban reunidas, confiriéndole además la condición de garante del sistema jurídico y constitucional del principado. También se le atribuía la función de denunciar contrafueros, aunque la resolución final de los conflictos correspondía a la Audiencia Real, que era el tribunal supremo de justicia del rey.

Todas estas medidas fueron valoradas como muy positivas en los estudios de Vicens Vives, pero han sido de nuevo criticadas por algunos autores actuales, como Sesma Muñoz. A la postre, la desvaloración consiste en el reflejo centralista y autoritario que resulta del control último de las decisiones a través de la Audiencia Real, o de la circunstancia de que las medidas favorables a la remensa tuvieran que compensarse con la restauración de la sentencia de Alfonso el Magnánimo de 1455-1457, que había invalidado los malos usos.

La cuestión del arbitraje de Fernando en el asunto de la remensa, considerada por Vicens Vives como uno de los grandes éxitos políticos del monarca, también ha sido objeto de revisiones recientes. Los remensas habían apoyado a Juan II y, muy directamente, a Juana Enríquez y al infante Fernando con ocasión del asedio de Gerona de 1462. Pero Fernando, cuando tuvo ocasión de zanjar el problema agrario en las Cortes de Barcelona de 1480-1481, acogió las posiciones de los señores, restableciendo incluso los malos usos señoriales. Su familia era favorable a la remensa, de modo que sabía bien que la constitución *Com per lo senyor* no era una solución aceptable. Después de un año y medio, le pidió a su virrey que instase a los señores a no exigir deudas atrasadas, y se conformase con el cobro anual de los censos en lo sucesivo; y a los señores y al clero que se abstuvieran de excomulgar a los remensas que se retrasaran en el pago. Intentó diversas misiones de intermediación y acuerdo, y mientras tanto legitimó las reuniones de remensas para nombrar representantes y tratar de la erradicación de los malos usos. En los años que van de 1481 a 1483, el rey procuró mantenerlos entretenidos a todos y obtuvo importantes subsidios y prestaciones económicas. Pero no evitó la revuelta campesina de 1484, capitaneada por Pere Joan Sala. Este movimiento era mucho más firme y radical que los anteriores. La presión sobre el rey creció hasta que, en 1485, el rey encomendó a Íñigo López de Mendoza, noble castellano, y a Alfonso de la Cavallería, converso aragonés, que alcanzaran acuerdos verbales que dieron lugar a la sentencia arbitral de Guadalupe de abril de 1486. Fue decisiva para la pacificación del campo catalán, erradicó los abusos personales y eliminó los malos usos señoriales, entre los cuales los derechos de maltratar y de pernada. Pero, a cambio, exigió pagos importantes por cada mal uso que, mientras no se abonaran, generarían intereses. La eliminación de estas prácticas no implicó

también la del sistema feudal, pero el rey consolidó su poder en el principado y, para hacer una representación total de ello, determinó ejecutar a los cabecillas de las revueltas.

Vicens Vives interpretó la sentencia arbitral, como antes he dicho, como una actuación clave para la pacificación del campo catalán, pero autores actuales (Eva Serra) han vuelto a poner en duda que las decisiones de Fernando fueran las más acertadas.

A las críticas que resultan de lo dicho hay que añadir, en fin, las imputaciones que la bibliografía catalanista ha venido haciendo al Rey Católico de que favoreció la decadencia de la cultura catalana. Considerando que, como ha señalado Ricardo García Cárcel («Fernando el Católico y Cataluña», en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*), los grandes autores de la literatura catalana habían muerto antes de la época central del reinado de Fernando, que el uso literario del castellano por escritores catalanes era también bastante anterior a su reinado, y que el humanismo catalán, como el castellano, se expresó fundamentalmente en latín, no es fácil reconocer las razones en que se basa dicha imputación, y menos que se centre la responsabilidad en Fernando el Católico.

La conclusión que puede extraerse del análisis de las contestaciones de la historiografía catalanista sobre el carácter modélico de Fernando el Católico en cuanto mostró, durante su reinado, un respeto estricto a las constituciones, fueros y costumbres de Cataluña, es que tampoco respecto de este extremo las excelencias predicadas del monarca están libres de fisuras. El indiscutible respeto que mantuvo de dichas instituciones tradicionales no fue obstáculo para que se introdujeran modos de gobierno más autocráticos o absolutistas, tendentes a potenciar el regalismo y a eliminar los estorbos que suponían las malas prácticas consolidadas durante siglos anteriores y el poder dominante de los nobles y los señores de la tierra.

Pero también enseña la bibliografía más radical antifernandina la resistencia habitual, tantas veces manifestada a lo largo de la historia de Cataluña, a dar ningún modelo por bueno ni ninguna forma de gobernación por definitivamente establecida y aceptable. Es mucho más inestable la conformidad si las decisiones políticas fundamentales son adoptadas por instituciones que no están establecidas en el territorio catalán, y aquellas afectan a la economía del territorio y a los intereses mercantiles de las clases dominantes.

En lo que concierne, en fin, a las anotaciones que he hecho a lo largo de esta disertación al mito de Fernando como príncipe modélico, bien se puede concluir que, en general, incluye muchas construcciones artificiosas y refleja intereses que la bibliografía encomiástica de cada época formuló teniendo en cuenta oportunidades e intereses políticos fácilmente descifrables. Lo cual, en todo caso, no quita fuerza al hecho incuestionable de que el reinado de Fernando el Católico fuera uno de los períodos que, con más mérito y razón, forman parte de lo mejor de nuestra memoria colectiva.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Algunos escritos básicos para el desarrollo de este estudio han sido consignados en el lugar en que se utilizan. Además, para *El príncipe* , sigo el texto de la compilación de José Manuel Forte Monge, *Maquiavelo* , Biblioteca de Grandes Pensadores (Madrid: Gredos, 2011), y el estudio introductorio del editor. También las recientes ediciones de la misma obra, con prólogo de Emilio Blanco en Ariel (Barcelona, 2013), y de G. Procacci en Austral (2008); esta edición de Austral, que es la cuadragésimo cuarta desde la primera de 1939, tiene los comentarios de Napoleón. Espasa ha hecho aparte una edición especial de *El príncipe* con los comentarios de Napoleón en 2010.

Para los estudios biográficos sobre Maquiavelo, también, entre las obras últimas, C. Vivanti, *Maquiavelo. Los tiempos de la política* (Barcelona: Paidós, 2013).

Sobre la influencia de Maquiavelo en España, W. Ghia, *España y Maquiavelo. El Príncipe ante el V centenario* (Academia del Hispanismo, 2013); Elena Puigdomènech, *Maquiavelo en España* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998); César Silió, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián)* (Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1941); José Antonio Maravall, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España* (Florencia, 1972); Gonzalo Fernández de la Mora, *Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma* (Madrid, 1949); Luis Díez del Corral, *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt* (Madrid, 1976); Diego Saavedra Fajardo, *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando*

, Biblioteca de Autores Españoles (Madrid, 1947), 423 y sigs.; Santiago Muñoz Machado, *Sepúlveda, cronista del emperador* (Barcelona: Edhasa, 2012); Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna* (Madrid: CEC, 1983); José A. Fernández Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)* (Madrid: CEC, 1986); Javier Peña Echeverría, ed., *La razón de Estado en España: siglos XVI y XVII* (Madrid: Tecnos, 1978); Francisco Castilla Urbano, «Rasgos maquiavélicos de un pensador antimaquiavélico: Juan Ginés de Sepúlveda», en *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII* , ed. de Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008); y, también, Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento* (Madrid: CEPyC, 2013), y Gonzalo Fernández de la Mora, *«Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la contrarreforma»* , *Arbor* , n.º 43-44 (Madrid, 1949).

Para las consideraciones sobre Fernando el Católico, Manel Rodríguez Fuster, «La visión de Fernando el Católico en El príncipe», *Ab Initio* , n.º 4 (2011); José Antonio Maravall, «El pensamiento político de Fernando el Católico», en *Estudios del V Congreso de la Corona de Aragón* , vol. II, *Pensamiento político, política internacional y religiosa de Fernando el Católico* (Zaragoza, 1956), págs. 7-24.

En relación con el modelo seguido por las apologías del príncipe Fernando, Plinio el Joven, *Panegírico del emperador Trajano* , ed. de José Carlos Martín (Cátedra, 2007); Justo Lipsio, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del Reino o Principado* , traducidos por Bernardino de Mendoza (Imprenta Real, 1604); Jorge García López, «Itinerario del héroe barroco: de Virgilio Malvezzi a Josep Romaguera», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* , n.º 9 (2003), págs. 305-320.

Sobre Gracián, Aurora Egido, estudio introductorio a *El político don Fernando el Católico* , de Baltasar Gracián (Almuzara, 2010); Alberto Montaner Frutos, «El político don Fernando el Católico», en *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas* perspectivas, de Aurora Egido y María del Carmen Marín, coords. (Zaragoza: Gobierno de Aragón/Institución Fernando el Católico, 2001), págs. 47-58.

Para las características del gobierno territorial de Fernando II de Aragón, Ricardo García Cárcel, «Fernando el Católico y Cataluña», en *Fernando II, el Rey Católico* , de M. A. Ladero Quesada *et al* . (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1995); Miguel Ángel Ladero Quesada: «Fernando II de Aragón el Rey Católico. El Estado», en Miguel Ángel Ladero Quesada *et al* ., *Fernando II, el Rey Católico* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1995); Jaume Vicens Vives, *Ferran II y la ciutat de Barcelona* (Barcelona, 1917) e *Historia crítica de la vida y reinado de Fernando II de Aragón* (Zaragoza: Cortes de Aragón, 2006); Francisco de Castellví: *Narraciones históricas* , vol. III (Madrid: Fundación Francisco Elías de Tejada, 1997); Antoni Rovira i Virgili; *Història Nacional de Catalunya* , vol. VII (Barcelona: Ediciones Patria, 1934). Y un tratado general sobre el reinado en Luis Suárez, *Fernando el Católico* (Madrid: Ariel, 2013).

IX

LA REINVENCIÓN DE LA NATURALEZA

De Plinio el Viejo a Linneo

Todas las cartas, relaciones y crónicas llegadas de las Indias tras el descubrimiento y primeras exploraciones incluyen, sin excepción, la relación de asombros que a los expedicionarios les está causando la contemplación de paisajes insólitos, plantas desconocidas, bosques frondosos poblados de arboledas descomunales y una fauna sin parangón con lo conocido en Europa. En el diario de Colón empiezan estas narraciones el mismo día del desembarco en la isla de Guanahaní. Pero también lo emulan en sus descripciones algunos de los que lo acompañaron en los viajes, como el doctor sevillano Álvarez Chanca, o el italiano Michele da Cuneo, que fueron en la segunda expedición.

Pocos documentos propagaron con más fuerza las noticias sobre las riquezas naturales de las Indias que las tres cartas que dirigió Américo Vespucio a su protector Lorenzo de Pier Francesco de Medici, en 1500, 1501 y 1502, desde diferentes lugares del continente que pasados los años sería su epónimo; hiperbólicas las tres, pero fascinantes para sus lectores.

Pedro Mártir de Anglería, que no había estado nunca en América, pero que ocupó posiciones en la corte que le permitían conocer bien la documentación procedente de las nuevas posesiones y oír los relatos de los viajeros, recogió en sus *Décadas* una información cabal, escrita con un estilo admirablemente bello, cuyas entregas hacían disfrutar a la corte pontificia de León X y a toda la nobleza italiana.

El primer estudio sistemático de la naturaleza de las Indias fue el de Gonzalo Fernández de Oviedo. Su *Historia General y Natural de las Indias* no se publicó hasta 1851 por la Real Academia de la Historia, pero fue un libro influyente, tanto por los materiales que conocieron sus coetáneos y generaciones posteriores como por el hecho de que se publicara en su tiempo un *Sumario de la Historia Natural de las Indias* , que resumía los contenidos esenciales de la magna obra. Lo que cuenta Oviedo está basado en los conocimientos adquiridos durante su larga estancia en las Indias, pero

él se sintió siempre un estudioso renacentista llamado a completar la enciclopédica obra de Plinio, del que se consideró continuador. Era tal admiración que sentía por él, que se basó en la historia natural del sabio romano incluso en el orden expositivo. A veces llega a la exageración de explicar por qué, al tratar de los animales, no lo hace en el libro VIII, como ocurre en la obra de Plinio, sino en el libro XII, y lo mismo le parece necesario explicar en relación con otros desajustes sistemáticos. El *Sumario* de Oviedo es un apretadísimo compendio de sus estudios sobre animales, árboles y plantas. Los primeros relacionan las variedades de leones, raposas, ciervos y gamos, contienen descripciones admirables sobre las aves que habitaban las Indias, que ordena distinguiendo las que son conocidas y semejantes a las que hay en España y las que son diferentes. Entre estas últimas los rabihorcados, el rabo de junco, los pájaros bobos, el alcatraz, el picudo, el pájaro loco, la picaza, el pájaro mosquito, y otros relacionados en una lista interminable. Sigue con un glosario de insectos, lagartos y especies vecinas. La relación de árboles empieza con el mamey, continúa con el guanábano y la guayaba, y concluye con un compendio de lo que denomina árboles grandes.

Hay referencias a la naturaleza de las Indias en todas las crónicas posteriores, preparadas con la misma admiración pero con menor intensidad en las descripciones. Por ejemplo en la *Historia General de las Indias* de Francisco de Gómara o en la *Crónica General del Perú* de Cieza de León. Obras ambas importantísimas, pero que no aportan tanta información. Quizá sea por completo justo decir que una obra tan específicamente dedicada al estudio de la naturaleza americana, como la de Oviedo, no vuelve a escribirse hasta el último tercio del siglo XVI . Fue la del jesuita José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*), indiscutible fundador, con fray Bernardino de Sahagún, de la etnografía indiana. También pueden leerse en la obra de Acosta capítulos muy informativos sobre el ají o pimienta de las Indias, el maguey, el tunal, la grana y el añil, el chicozapote, las anonas y los capolíes, o un compendio, al estilo de Oviedo, de las grandes arboledas.

Ninguna de las obras principales que menciono se separa del método de estudio de la naturaleza usado por los principales autores griegos y romanos, a los que siguen y admiran confesadamente. Dejando aparte las obras literarias sobre la naturaleza, que pueden considerarse representadas en el extraordinario poema de Lucrecio, *De rerum natura* , o en las

Geórgicas de Virgilio, o en la mitología grecolatina sobre la naturaleza, tantas veces estudiada, los libros que contienen investigaciones y estudios sobre la naturaleza son, para las plantas, los de Dioscórides. Su *De materia medica* fue la luminaria que siguieron todos los abundantes herbarios medievales. Y, respecto de los animales, Aristóteles por su *Historia de los animales* , escrita entre los años 335 y 332 a. C., La *Historia* del Estagirita es un catálogo y ensayo de clasificación de los animales, ordenado, por una parte, estableciendo categorías generales y, por otro, deteniéndose en descripciones concretas. La clasificación general utiliza criterios como el medio (agua, tierra, aire), la alimentación o la reproducción (vivíparos, ovíparos), sus miembros (alas, patas) o sus costumbres sociales (manadas, vida solitaria...). Estas mismas fórmulas pueden verse repetidas en la *Historia de los animales* de Claudio Eliano, y llegan a la obra de Caius Plinius Secundus, conocido como Plinio el Viejo, que vivió entre el 23 y el 79 d. C. Su *Historia Natural* es una abrumadora enciclopedia de todo lo sabido sobre la naturaleza hasta el siglo primero. La importante aportación de Plinio proyectará su influencia sobre los diecisiete siglos siguientes. La huella puede seguirse a través de las *Etimologías* de san Isidoro (570-639), cuyo libro XII está dedicado a descripciones y clasificaciones de animales y otros elementos de la naturaleza, y seguir con el *De animalibus* de Alberto el Grande, terminado en 1270, hasta llegar a nuestros cronistas de Indias, ya mencionados, y a la obra de Konrad Gesner, llamado *Plinius Germanicus* por las razones de continuidad, que se imaginarán, con los escritos de Plinio. Enorme erudición y capacidad de observación exhibió Gesner en su *Historia animalium* , cuyo primer volumen apareció en 1555.

El último de los grandes taxonomistas de las cosas de la naturaleza fue el sueco Karl von Linné, conocido por el nombre de Linneus o Linneo. San Isidoro recogió en sus *Etimologías* la idea, muy extendida en su tiempo, de que fue Adán el primero en poner nombre a los animales, pero, de ser así, hay que reconocer que Linneo completó la obra adanista de una forma definitiva y admirable en su *Systema naturae* , publicado entre 1758 y 1759.

Linneo había sido orientado familiarmente hacia el sacerdocio, pero una expedición a Laponia, organizada por la sociedad científica de Upsala, en la que pudo enrolarse, lo desvió de aquel destino. Aquí empezó su vocación por la botánica, a la que dedicó su vida. Sus criterios de clasificación de las plantas se basaron en el descubrimiento por su parte de la sexualidad vegetal que basó en la constatación de que una semilla no

germina sin la cooperación del polen. Escribir sobre cuestiones sexuales en el siglo XVIII era todavía un asunto delicado, por lo que al principio utilizó un lenguaje metafórico y relativamente críptico. Este disimulo no lo salvó de que alguno de sus ilustres coetáneos dijera de él que empleaba un lenguaje lascivo. Pero los criterios de clasificación de Linneo fueron definitivos y asumidos por todas las generaciones siguientes. Tanto en relación con el mundo vegetal como con el animal.

ANTROPOCENTRISMO

En tan largo período de tiempo transcurrido entre la obra de Aristóteles y la de Linneo no cambió la concepción religiosa dominante, que consideraba que la naturaleza había sido creada para el servicio del hombre, ni tampoco había mutado la regulación jurídica de estas cuestiones. Las clasificaciones que se encontraban en las obras griegas y romanas, de Aristóteles a Plinio, no habían estorbado a los juristas romanos para establecer un refinado complejo de categorías que explicaban con detalle todas las relaciones posibles entre los hombres y las demás cosas de la naturaleza. Son cosas, en efecto, para el Derecho Romano, los animales y las plantas, no muy distintas de cualquier otra cosa mueble, como una capa o un armario, sobre las que su titular puede disponer con libertad. El Derecho las estudia en cuanto pueden ser objeto de propiedad, para determinar cómo se adquieren; establecer diferencias entre la ocupación o apropiación de los animales salvajes y los domesticados y domésticos; el carácter de *res nullius* que se atribuye a los animales salvajes, o los derechos derivados de la domesticación. Dejaron minuciosas respuestas al difícil caso de la captura y posesión de los enjambres de abejas; ofrecieron *responsa* para las transacciones sobre animales o la responsabilidad por los daños que estos producen. Todas estas construcciones acabaron incorporadas, como diré más adelante, a los códigos civiles decimonónicos.

La filosofía dominante en relación con la naturaleza en los siglos XVII y XVIII tampoco cambió la concepción antropocéntrica del universo y, por tanto, la afirmación de que toda la naturaleza ha sido creada al servicio del hombre, y que los mundos animal y vegetal son necesariamente dominados e inferiores.

Algunos filósofos llevaron estas ideas a sus formulaciones más extremas, como Descartes. De él parte la doctrina de los «animales máquinas», según la cual estos son incapaces de tener sentimientos o padecer. La diferencia entre los hombres y los brutos es que no hay animal, «por perfecto y felizmente dotado» que sea, que pueda componer un discurso que dé a entender sus pensamientos. Y esto, según explica el *Discurso del Método* , no ocurre «porque a los animales les falten órganos»; algunos, como los loros, incluso pueden hablar; «pero no pueden, como nosotros... dar fe de que piensan lo que dicen».

Estas consideraciones extremas llenan los siglos XVII y XVIII y quizá tengan una expresión final en el artículo de la *Encyclopédie* titulado «Áme des betes» donde se resume el estado de los debates sobre la superioridad del alma humana.

Podría pensarse que lo descubierto en América sería más que suficiente para fundamentar una nueva filosofía, o una valoración de la naturaleza que diera más peso cósmico a las maravillosas especies vegetales y animales encontradas allí. Pero ocurrió lo contrario. Diversos científicos y escritores muy influyentes durante el siglo XVIII se empeñaron en sostener que esa exhuberancia de la naturaleza era un signo de primitivismo y sólo encontraron atisbos de progreso en las zonas en las que el hombre se había abierto camino modificándola para dedicar la tierra a otros usos. Este tipo de conclusiones están en los estudios del clérigo holandés Corneille de Pauw (1739-1799), que publicó en Berlín en 1768 un libro escrito en francés titulado *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* . Sus tesis se valieron de la *Historia Natural* de George-Louis Le Clerc, conde de Buffon (1707-1788), escrita en 1747. Consideraba que América era un continente joven que se caracterizaba por la superabundancia de ríos, lagos y marismas. Sus especies animales eran, sin embargo, menos numerosas y más pequeñas que las equivalentes del otro lado del Atlántico. La leyenda de las diferencias de tamaño y desarrollo de las especies animales en América, hombres incluidos, fue muy repetida en el siglo XVIII . Jefferson y Franklin la oyeron en París y se burlaron de ella ofreciendo como ejemplo inmediato su propia estatura comparada con la de sus contertulios europeos. Pensaban sus oponentes, como Buffon, que el ganado europeo degeneraba en América. Jefferson se ocupó, en sus *Notes on Virginia* , publicadas en 1784, de demostrar detalladamente lo contrario. Años antes, cuando residía

en París, incluso se hizo enviar un alce disecado para demostrar a sus interlocutores franceses que un ciervo europeo podía pasarle debajo de las patas.

Las mismas impresiones y tesis de Pauw se encuentran en la importante *The History of América* (1777), de William Robertson. Otro autor importante que tuvo clara la inferioridad de la sociedad y los indios americanos fue Guillaume Thomas Raynal (1713-1796), que escribió una *Histoire Philosophique du Commerce des europeéns dans les deox Indies* , que fue publicada a partir de 1770.

En conclusión, la apabullante naturaleza de América no sólo no movió a los naturalistas y filósofos del XVIII a cambiar las ideas establecidas, sino que les estimuló su eurocentrismo, y sirvió para ahondar la creencia de que la exuberancia era signo de atraso y primitivismo.

ALEXANDER VON HUMBOLDT Y CHARLES DARWIN

Así estaban las ideas sobre la naturaleza cuando nació Alexander von Humboldt el 14 de septiembre de 1769, el mismo año, por cierto, que Napoleón. Ocurrió en Berlín, en el seno de una familia acomodada.

Humboldt llegó a ser en vida el científico más admirado y seguido y, seguramente, el que ha merecido más homenajes que han conservado su nombre en los sitios más variados en todo el mundo (Federico Guillermo IV de Prusia dijo de él que era «el hombre más grande desde el Diluvio»). Como ha recordado su brillante y más reciente biógrafa Andrea Wulf, hay una corriente Humboldt que recorre las costas de Chile y Perú, una sierra con su nombre en México, un Pico Humboldt en Venezuela, una ciudad en Argentina, un río en Brasil, un géiser en Ecuador, una bahía en Colombia y cabos, glaciares o cadenas montañosas en China, Suráfrica, Nueva Zelanda o la Antártida. Y ríos, ciudades, parques nacionales, cataratas y enclaves incontables. Hasta animales como un pingüino y un calamar gigante llevan su nombre. Y una zona de la luna se denomina mar de Humboldt.

Este hombre cambió la concepción de la naturaleza. Realmente la inventó al renovar todas las ideas existentes sobre ella. Y se basó para hacerlo en cuanto había conocido y experimentado en un largo viaje por la América española de cinco años de duración.

Antes de ese momento decisivo en su vida, se dedicó a estudiar y conocer las riquezas naturales de Alemania, especialmente a través de la inspección de minas, y a relacionarse con los grandes escritores y pensadores de su tiempo y leer sus obras. La circunstancia de que su hermano Wilhelm viviera en Jena le facilitó el contacto con Johann Wolfgang von Goethe, el más grande poeta de Alemania, que vivía en Weimar, apenas a 24 kilómetros de Jena. Hizo este viaje en 1794. Su hermano vivía frente a Schiller y formaba parte del círculo intelectual organizado alrededor de aquellos dos genios. Una nota de Wilhelm a Goethe fue suficiente para que este se acercara a Jena a conocer a Alexander y reunirse con ellos. Este fue el origen de una intensa y fecunda amistad que se prolongó hasta el final de la vida del literato.

Cuando Humboldt conoció a Goethe este era no sólo un poeta sino también un apasionado por todas las clases de conocimiento, especialmente por la botánica y por todo lo que tuviera que ver con la formación de la Tierra. Tenía una colección de rocas en la que llegó a incluir 14.000 variantes, y se dedicaba a la óptica y a la anatomía comparada. Había fundado un jardín botánico en Jena y cuando conoció a Humboldt escribió un ensayo titulado *La metamorfosis de las plantas* . Eran asuntos que interesaban con la misma pasión a Humboldt, que animó a Goethe a que escribiera sobre sus variadas investigaciones científicas. Y lo hizo durante mucho tiempo dedicando las mañanas, sin salir de la cama, a dictar a un secretario. Humboldt transmitía una irresistible afición por el conocimiento y Goethe, en esto, no era de distinta madera.

Al contrario que Schiller, que pensaba que la dedicación a la ciencia podía ser incompatible con su arte, Goethe demostró lo contrario e incluso llenó con ciencia alguna de sus obras fundamentales. El erudito Heinrich Faust, el protagonista de su *Fausto* , es un apasionado por el estudio que hace un pacto con Mefistófeles a cambio de poseer un conocimiento infinito. *Fausto* se publicó en dos partes que aparecieron en 1808 y en 1832. Está probado que Goethe escribía la obra en momentos arrebatados de actividad que solían coincidir con las visitas de Humboldt. Cuando trabajaba sobre el texto de la que sería su obra más famosa dijo de Humboldt: «No he conocido jamás a nadie que reuniera una actividad con un foco tan deliberado con semejante pluralidad de pensamientos». Pero fue durante su estancia en Jena e influido por Goethe cuando Humboldt

concibió un método de análisis de la naturaleza que combinaba la investigación empírica con la imaginación o, por mejor decir, con sus propios sentimientos e interpretaciones.

Este era el entorno alemán de Alexander von Humboldt cuando se decidió a viajar a París, donde conoció a quien sería su inseparable compañero en la aventura americana, el botánico Aimé Bonpland. Ocurrió por casualidad, en el pasillo de la casa donde había alquilado un piso para vivir. Después viajó a España, donde obtuvo con facilidad del rey Carlos IV algo que los investigadores extranjeros no solían conseguir: un permiso para viajar a las colonias americanas. Casi inmediatamente después, y tras pertrecharse de todos los mejores instrumentos de investigación y medición que se habían ideado hasta entonces, embarcó en el *Pizarro* . Cuarenta y un día después llegaba a las costas de Venezuela, Nueva Andalucía entonces. Cumaná, donde se había establecido la famosa misión de los dominicos al principio de la conquista, ahora medio destruida, era la capital del territorio.

Las exploraciones de Humboldt y Bonpland por el lago Valencia en la actual Venezuela, su peligroso desplazamiento por el valle del Orinoco y las navegaciones que acometieron anotando y recogiendo muestras abundantes de lo que veían, su largo recorrido por los Andes y otras expansiones no son para contar en este momento. Como excepción a esta omisión de detalles del viaje, recordaré que hizo una parada en Bogotá para poder conocer y conversar con el botánico español José Celestino Mutis, el mejor conocedor entonces de la flora suramericana. Quería también comparar las colecciones que había venido formando con las conseguidas por el español a lo largo de toda su vida.

Humboldt se iba convenciendo a cada paso de que toda la naturaleza estaba relacionada en un sistema y que el antropocentrismo que había caracterizado las exposiciones anteriores a sus propias observaciones estaba equivocado en un punto esencial: la naturaleza no está al servicio del hombre y más bien el hombre es el causante de sus desequilibrios. Es en su obra donde aparecerán las primeras indicaciones de que el colonialismo estaba produciendo daños gravísimos a la naturaleza.

El momento más decisivo para que Humboldt concretara su concepción de la naturaleza fue la ascensión al Chimborazo, un volcán inactivo situado a unos 160 kilómetros al sur de Quito. Empezó la ascensión de sus 6.400 metros a finales de junio y llegó a trescientos metros de la cima, ya sólo y abandonado de guías y porteadores. En aquel lugar,

mientras descendía, comprendió que la naturaleza es una totalidad viva. El hombre, la atmósfera, los animales, las plantas y las piedras están relacionados en todo el mundo. Para explicarlo mejor, al llegar a la falda del Chimborazo esbozó su famosa *Naturgemälde* , que podría traducirse como «pintura de la naturaleza». Representaba una sección transversal del Chimborazo en la que hacía figurar plantas colocadas según su altitud, como él las había visto, desde los hongos subterráneos hasta los líquenes debajo de la primera línea de la nieve. Más abajo robles y helechos. En la zona más cálida, palmeras. Nunca se había hecho hasta entonces una descripción universal e integrada como la propuesta por Humboldt.

Volvió a Europa en 1804 y se dispuso a ordenar sus ideas inicialmente recluido en Berlín. Trabajaba y escribía con una intensidad extraordinaria. En 1806 ya tenía terminado el primer volumen de los treinta y cuatro que llegaría a tener su obra titulada *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* . Esta entrega se titulaba *Ensayo sobre la geografía de las plantas* , incluía el dibujo de su *Naturgemälde* , y estaba dedicado a su amigo Goethe.

Frente al método taxonómico de explicación de la naturaleza, que había dominado desde Aristóteles hasta Linneo, Humboldt proponía una naturaleza interrelacionada y agrupada en zonas y regiones. Poco después lo explicaría de forma sencilla e impresionantemente atractiva en *Cuadros de la Naturaleza* , su obra más leída. Pero fue en 1834, con sesenta y cinco años cumplidos, cuando dio a conocer que se disponía a redactar la que sería su obra más ambiciosa e influyente: *Cosmos. Una descripción física del mundo* (Hay una notable edición española de 2011 del CSIC, preparada por Sandra Rebok.) En octubre de aquel año declaró: «Me ha asaltado la locura de representar en una sola obra todo el mundo material». Se habría de extender a los ámbitos más variados. Y necesitó datos que fue solicitando a una multitud de científicos y expedicionarios: botánicos, astrónomos, geógrafos, geólogos, etc., a partir de los cuales fue construyendo su explicación cósmica de la naturaleza

Se encontrará en ella el reconocimiento de las aportaciones de los españoles como antecedente de la expansión de la idea de cosmos en el siglo XVI . Escribió al respecto:

«El fundamento de lo que hoy se llama la física del globo, prescindiendo de las consideraciones matemáticas, se halla contenida en la obra del jesuita José Acosta titulada *Historia natural y moral de las Indias* ,

así como en la de Gonzalo Hernández de Oviedo, que apareció veinte años después de la muerte de Colón. En ninguna otra época, desde la fundación de las sociedades, se ha ensanchado tan repentina y maravillosamente el círculo de las ideas, en lo que se refiere al mundo exterior y a las relaciones del espacio. Jamás se sintió con tanta vehemencia la necesidad de observar la naturaleza bajo latitudes diferentes y a diversos grados de altura sobre el nivel del mar, ni a multiplicar los medios en cuya virtud se la puede obligar a revelar sus secretos.»

El 27 de diciembre de 1831 zarpó de Portsmouth una expedición oficial que tenía por objeto cartografiar las costas y fijar las posiciones exactas de los puertos. En el *Beagle* , como se llamaba el barco que recorrería el mundo con esa misión, se había enrolado un muchacho de 22 años llamado Charles Darwin, que aportaría inmediatamente otra revolución de los conocimientos generalizados sobre la naturaleza. En la minúscula cabina que tenía asignada en la toldilla de popa estaban sus pertenencias más apreciadas: el primer volumen, absolutamente innovador, de los *Elementos de Geología* de Charles Lyell, y el libro *Narración Personal* de Humboldt, que resumía la historia de su expedición americana. Fue la admiración a este libro y a su autor, según las propias confesiones de Darwin, la que lo movió a ofrecerse para viajar como naturalista en el *Beagle* .

Las teorías del libro de Lyell influyeron extraordinariamente en Darwin. El primer volumen se lo puso en el equipaje su profesor de botánica J. F. Henslow, que fue el autor de la hazaña de convertir a un mediocre estudiante de teología como Darwin en un naturalista, actividad a la que ya era muy aficionado y que había practicado —más asiduamente que los estudios— durante los dos años que permaneció en Edimburgo, tratando de convertirse en médico, como era su padre.

Lyell fue el principal responsable de la introducción y desarrollo del denominado «principio del uniformismo», que mantiene que las rocas y las formaciones geológicas terrestres son resultado de procesos ordinarios que ocurren paulatinamente, día a día, sumando a la postre largos períodos de tiempo. Cuando el *Beagle* hizo escala en la isla de Santiago, en el archipiélago de Cabo Verde, y pudo ver desde el mar los estratos rocosos de los acantilados de la isla, comprendió que las tesis de Lyell eran exactas. Lo

que contaba Lyell estaba, a su vez, influido por la obra humboldtiana. Darwin empezó a analizar en Santiago las rocas con la perspectiva de Lyell, y los animales y plantas siguiendo el punto de vista de Humboldt.

En cuanto llegó a Brasil, su primera arribada en costas americanas, escribió a su hermano para que le enviase más libros de Humboldt, que Darwin devoró en cuanto le llegaron.

Tampoco es esta ocasión para recordar con más detalle el viaje del *Beagle* . Pero me falta por añadir lo esencial. El 2 de octubre de 1836, casi cinco años después de la partida, regresó la expedición y Darwin empezó a ordenar sus baúles repletos de especímenes y anotaciones. Escribió muy pronto su *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo* , publicado en 1839, que lo hizo famoso. Se lo envió a Humboldt, que le contestó entusiasmado con una larga carta llena de comentarios. Trabajó con enorme lentitud en exponer las conclusiones de sus investigaciones y análisis, que no presentó hasta que no las consideró maduras. Sus últimas dudas las disipó la lectura del libro de Thomas Malthus *Ensayo sobre el principio de población* . Malthus había sostenido que la población humana crecería más deprisa que sus reservas de comida a no ser que lo impidiesen las guerras, hambrunas y epidemias. Había escrito que la supervivencia de una especie dependía de la cantidad de vástagos que era capaz de producir. Algo semejante había concluido Humboldt observando que las tortugas ponían una enorme cantidad de huevos para asegurar que algunos individuos sobreviviesen. La sobrevivencia, dijo Darwin, obliga a mantener una lucha encarnizada entre individuos, y en 1838 escribió que todos los individuos «están unidos en una red de relaciones complejas».

Las ideas de Darwin fueron de esta manera afirmándose hasta que se decidió a plasmarlas en *El origen de las especies* , que publicó en 1859, donde desarrolla su revolucionario hallazgo de la selección natural.

Casi simultáneamente había coincidido, con las observaciones de Darwin, Alfred Russel Wallace. Las teorías del evolucionismo habían comenzado antes con la obra de Jean Baptiste Antoine de Monet, caballero de Lamarck, cuyo *Système des animaux sans vertèbres* , publicado entre 1799 y 1810, supuso una nueva revolución de la observación de la naturaleza y la clasificación de los animales.

Aunque de menor importancia, también es imprescindible la cita en este punto de la obra de Georges Couvier.

El año en curso hará veinte que publiqué un breve ensayo, titulado *Los animales y el Derecho* (Cívitas) en el que, tomando nota de cómo estas nuevas teorías de los naturalistas habían cambiado nuestros conocimientos sobre el mundo, observaba que, sin embargo, la relación del hombre con la naturaleza no se había inmutado. La práctica seguía siendo la misma desde la época romana o desde la Edad Media. La continuidad ideológica también la ratificaba el Derecho, que no había modificado en absoluto las reglas concernientes a aquella relación, que seguía respondiendo a los mismos patrones establecidos por los juristas romanos dos mil años antes.

La razón de esta resistencia en ajustar las normas a lo que los naturalistas, fuesen geólogos, botánicos o geólogos, habían averiguado, radica, a mi juicio, en que el orden de la naturaleza era materia que formaba parte de la legislación civil histórica, del Digesto romano a las Partidas de Alfonso X, y que la primera vez que se incorporó ordenada a los códigos civiles modernos fue algunos decenios antes de la gran revolución naturalista de Humboldt y Darwin. En efecto, el primer Código Civil influyente fue el mandado preparar por Napoleón; se aprobó en 1804, años antes, por tanto, de que se revelaran las investigaciones de aquellos dos sabios, que, en todo caso, eran demasiado innovadoras para que pudieran ser acogidas por la legislación, siempre prudente y retrasada en relación con el avance de las ciencias. Aunque la promulgación de nuestro Código Civil se demoró hasta final de siglo, su texto prefirió ajustarse a la tradición histórica y al ejemplo francés.

Nuestro Código Civil contiene más preceptos dedicados a los animales que al reino vegetal, y en todos se aprecia la genética romana, pasada por la traducción que habían hecho de ella las Partidas.

Pondré sólo algunos ejemplos para ahorrarme entrar en detalles que pueden ser innecesarios en una exposición breve como esta:

Para el Código Civil, fuera del mundo de las personas sólo existen las cosas. Cosas son, por tanto, los animales. Partiendo de esta premisa, el Código aplica a los animales el régimen general de las cosas muebles, sean paraguas o sombreros, aunque con algunas especialidades que se refieren a la adquisición de la propiedad y la posesión, las obligaciones y contratos que tienen por objeto animales, y la responsabilidad por daños causados por animales.

Las relaciones de dominación de los hombres respecto de los animales y la consideración de estos como cosas tiene una manifestación muy expresiva en el artículo 465 del Código. «Los animales fieros —dice— solo se poseen mientras se hallen en nuestro poder, los domesticados o amansados se asimilan a los mansos o domesticados si conservan la costumbre de volver a casa del poseedor». Los animales fieros se adquieren por ocupación (artículo 610) que puede tener lugar capturándolos vivos o matándolos en lances de caza y pesca. Los procedimientos hábiles para ello están descritos en la legislación de caza.

El régimen general de la responsabilidad por daños causados a los animales está en el artículo 1905, que establece: «El poseedor de un animal, o el que se sirve de él, es responsable de los perjuicios que causare, aunque se les escape o extravíe. Solo cesará esta responsabilidad en el caso de que el daño proviniera de fuerza mayor o de culpa del que lo hubiera sufrido».

La subordinación estricta del animal-cosa a las determinaciones de sus poseedores o dueños es absoluta. No hay otro punto de vista sobre el mundo animal o vegetal que interese al legislador decimonónico.

La legislación especial relativa a la protección de los bosques y masas forestales, dispuesta al margen del Código, se desarrolló en Europa, antes que la relativa a los animales.

Muchos de los bosques europeos, incluidos los españoles, estaban en manos de las entidades locales como bienes de propiedad colectiva, o pertenecían a la Iglesia y la nobleza, o, en fin, eran del monarca a quien correspondían las regalías de caza y pesca y de aprovechamiento de la madera.

En España las regulaciones más detalladas sobre las masas forestales empiezan con las Ordenanzas de Montes de Marina, que dicta Fernando VI en 1742. La protección de los montes se justificaba para que asegurara la provisión de la madera que requería el mantenimiento y ampliación de la flota. Todos los comentaristas de la época afirman que el balance de su aplicación fue claramente negativo porque, bajo su vigencia, se arrasaron territorios muy extensos.

La ocasión en que el debate alcanzó niveles de preocupación más ajustados a los avances del conocimiento de la naturaleza, la ofreció la desamortización. Hubo entonces que decidir si privatizar los montes públicos o mantenerlos en manos de la Administración propietaria y explicar por qué. La cultura sobre la importancia económica y ecológica de

los montes no se desarrolla en España hasta mediados del siglo XIX . En Alemania y otros estados europeos se había extendido antes. Se habían creado centros que enseñaban los conocimientos existentes sobre esta materia. En aquel país existía la famosa Escuela de Tarandt, fundada por Heinrich Cotta, pero también las de Langen, Zanthier o Harting. La conexión de España con esta cultura más avanzada se produjo porque el Gobierno decidió enviar a dos jóvenes a estudiar a Tharandt: Agustín Pascual y Esteban Boutelou. Este último, a su regreso, contribuiría a crear la Escuela de Ingenieros de Montes y fue su primer profesor de dasonomía. Contando con los profesores y alumnos de esta Escuela, fundada en 1846, y formado con ellos el Cuerpo de Ingenieros de Montes, que se creó en 1853, se pudieron formar comisiones técnicas para estudiar los montes de España.

Cuando se aprobó la Ley Madoz de desamortización civil de 1 de mayo de 1855 se exceptuaron de las ventas, de acuerdo con su artículo 2, «los montes y bosques cuya venta no crea oportuna el Gobierno». Durante todos los años que faltaban para terminar el siglo fue objeto de discusión continua la cuestión de qué montes debería exceptuarse de las ventas y por qué razones. No les llevaré a recorrer esta larga y apasionante discusión. Me interesa destacar que es en su seno cuando aparecen nociones que recuerdan las enseñanzas de Humboldt. Por primera vez se dice que los montes tienen «funciones cosmológicas», porque influyen en el clima, en el suelo, en el agua y el aire. Lo que ya era un conjunto de motivos suficientes para que se mantuviera la titularidad pública. Pero es que además, siguiendo principios asentados en la ciencia forestal alemana, se apela a la incapacidad de los propietarios para soportar ciclos de producción largos que son imprescindibles cuando se gestionan masas forestales con arboledas altas o maderables. Identificar los montes que tenían en España esas «funciones cosmológicas» también fue cuestión ardua. Algunas leyes inmediatas establecieron el criterio de las tres especies, esto es, un monte para cumplir aquella función tendría que estar poblado de pinos, robles y hayas. Pero luego se emplearon otros criterios clasificatorios (Ley de Montes de 1863) hasta aprobar el Real Decreto de 1 de febrero de 1901 que contenía el catálogo de montes exceptuados de la desamortización por causa de utilidad pública.

THOREAU, MARSH Y OTROS SEGUIDORES DE HUMBOLDT

Los seguidores y admiradores de Alexander von Humboldt alcanzaron a desarrollar algunas consecuencias prácticas de sus enseñanzas, que tendrían influencia en futuros cambios de consideración del papel de los seres humanos en relación con la naturaleza.

Me referiré brevemente a dos escritores relevantes: Henry David Thoreau y George Perkins Marsh.

Thoreau fue durante su juventud un escritor desorientado, nacido en Concord, Massachusetts, en 1817. Se graduó en Harvard en lenguas clásicas y modernas, entre estas el alemán. Cuando tenía cumplidos treinta años decidió retirarse a un lugar solitario en el bosque, no lejos de Concord, y construirse una cabaña de 3 por 4,5 metros a la orilla de una pequeña laguna llamada Walden. Allí residió durante dos años y medio. La decisión de Thoreau tenía que ver con el rápido cambio que estaban experimentando las ciudades en Estados Unidos. Los bosques se estaban reduciendo y deteriorando, la agricultura había transformado el territorio y arruinado las arboledas, que también habían sido taladas sistemáticamente para obtener madera, hasta el punto de que en la frondosa Nueva Inglaterra apenas quedaban muestras de los grandes árboles antiguos. No se puede andar por los bosques de Concord, escribió Thoreau, sin oír el ruido de las hachas.

Había fracasado estrepitosamente con una novela, *A Week* , tenía acreedores, y la estancia solitaria en su cabaña le permitía reflexionar y contemplar el mundo de otra manera. Aunque iba a la ciudad de vez en cuando, se dedicó a conocer mejor la naturaleza, a pasear, a contemplar las pequeñas cosas que ocurrían a su alrededor: las ondulaciones del agua del estanque, los murmullos de la corriente del arroyo que lo alimentaba, la caída de la hoja de los robles, la otoñada en bermellón de los arces, la reaparición del verdor de la hierba por entre las hojas muertas, las procesiones de las hormigas, las luchas de dos galápagos en la charca vecina...

Cuando salió de su retiro en 1847 tenía los esbozos de un libro que se titularía *Walden* . Lo volvió a redactar en los años sucesivos y cuando se decidió a publicarlo era ya un libro completamente distinto del primer borrador. Lo que había ocurrido en el largo proceso de reescritura fue que Thoreau había leído intensa y apasionadamente las obras de Humboldt, que transformaron su comprensión de la naturaleza. *Walden* se convirtió en una de las obras más leídas en Estados Unidos.

Integraba su sensibilidad poética en el entorno natural concebido como un sistema al que también él pertenecía. Lo mismo que Humboldt habría establecido en su Cosmos una descripción de todas las cosas materiales del mundo y sus relaciones, Thoreau aplicó las mismas ideas al pequeño universo de *Walden* .

El segundo escritor al que quería referirme, George Perkins Marsh, hizo aportaciones muy diferentes. Nació en 1801 en Woodstock, Vermont. Era un lector superlativo y veloz y tenía fama por su fabulosa memoria. Estudió Derecho y se ganaba la vida ejerciendo de abogado cuando decidió abandonar el oficio para cumplir su deseo de viajar.

Sus estudios y experiencias lo ayudaron a evaluar un problema con el que no se habían enfrentado las generaciones anteriores en Estados Unidos, el rápido deterioro del medio ambiente: crecía la contaminación de los ríos y los bosques se extinguían para facilitar el progreso de la agricultura y para proporcionar madera a las industrias y el ferrocarril. Los lagos y ríos, antes rebosantes de peces, presentaban ahora una quietud mortecina que Perkins Marsh imputaba a la pesca abusiva y a la contaminación que generaban las fábricas. La rápida decadencia medioambiental tenía su causa en los abusos de la comercialización del tabaco y el algodón. Humboldt fue el primero en apreciarlo, pero ahora Perkins Marsh, en su libro *Man and Nature* , que publicó en 1864, lo demostraba.

Su mensaje fue que la riqueza y el consumo traían también la destrucción de la naturaleza. En aquella obra demostró, con muchos ejemplos, la contribución humana a tal desastre.

Diversas políticas de protección se iniciaron a partir de entonces para tratar de reducir las peores consecuencias del fenómeno denunciado por *Man and Nature* .

EL INICIO DE LA LEGISLACIÓN PROTECTORA. CARSON, SINGER Y LA LITERATURA NATURALISTA

Me he referido a Thoreau y a Perkins Marsh, dos autores decimonónicos, no únicos pero sí representativos, que marcan el momento histórico en que confirma una distinta concepción de la naturaleza que no sólo sobrepasa la era de los taxonomistas, que acaba con Linneo a final del

XVIII , sino que comprende la naturaleza desde la cumbre en que se había situado Humboldt. Desde la cumbre del Chimborazo podría decir, si se me permite la metáfora.

Se puede comprobar que en todos los países más avanzados, al mismo tiempo que se desarrolla la economía industrial, se aprueban medidas preventivas contra los daños medioambientales. En relación con los bosques, por ejemplo, del tipo de las que hemos visto que aparecen en España para resolver sobre si su propiedad debe ser pública o privada y las medidas de conservación que deben aplicarse a los montes de interés general. En relación con los animales, los países europeos empezaron, desde finales del XIX , a aprobar medidas contra el maltrato y también una legislación específica para evitar la captura y sacrificio de algunas especies. Son pioneras una ley inglesa de 1822 y la francesa Ley Grammont de 1850. En España hay medidas que fomentan la buena educación de los niños en lo que respecta al trato de los animales desde la Real Orden de 22 de julio de 1882. Las concernientes a la prohibición de juegos crueles con animales están compendiadas en el Reglamento de espectáculos públicos de 3 de mayo de 1935: por ejemplo, el tiro al blanco o las carreras de gallos, apedrear perros o vender pájaros fritos (Real Orden de 31 de julio de 1929). Hay muchas normas del primer tercio del siglo que tienen por objeto la protección de los pájaros insectívoros.

No me paro en hacer recuento de los progresos de esta clase de legislación en los países más desarrollados durante los dos primeros tercios del siglo XX , pero sí quiero remarcar la aparición de otros dos libros que aportan nuevos ingredientes a la filosofía naturalista y a la investigación ecologista: el de Rachel Louise Carson, *Primavera silenciosa* , publicado en 1960 (Crítica, 2000), y *Animal Liberation* de Peter Singer, publicado en 1975. El primero, aunque organizado y redactado con fines divulgativos, es una descripción intensa y emocionada de los perjuicios que producen en la naturaleza los pesticidas. El título se corresponde con la denuncia de Carson de que si no se ponía coto al empleo de los insecticidas (al principio su lucha se dirigió contra el DDT) acabaríamos conociendo primaveras silenciosas, en las que desaparecerían los trinos de las aves insectívoras y el zumbar de las abejas. Pero más allá de esas consecuencias lamentables, también se produciría un envenenamiento general del ecosistema que terminaría arruinándolo y provocando destrucciones en cadena. El libro de Carson se dirigió, además, a desenmascarar a los culpables y a ofrecer

alternativas. Murió joven y no pudo ver las consecuencias de su obra, que se ha convertido en un clásico del ecologismo. Después ha sido acompañada de torrentes de libros salidos de la misma preocupación.

La obra de Peter Singer tiene conexiones evidentes con las ideas que había expuesto Jeremy Bentham en una nota al párrafo 4 de la sección 1 del capítulo XVII de su *The principles of moral and legislation* , donde no dudó que los animales podrían adquirir algún día derechos y teorizó sobre la existencia de rasgos de igualdad entre los hombres y los animales. Entre los que le parecían indiscutibles situó el sufrimiento y concluyó que de esta constatación debería derivar un derecho a que no se les inflija sufrimientos, el derecho a no ser tratados con crueldad.

Estas nociones las recoge Singer en *Animal Liberation* . Sostiene que la condición de seres con capacidad para sentir es común a hombres y animales. La igualdad debería conducir a la protección de los animales como seres que sienten. Singer no pretende defender que todas las vidas tengan igual valor, pero afirma que el hecho de que se trate de dos especies distintas no sitúa, sin más, a los hombres en una posición de dominio que le permita desconocer los derechos e intereses de los animales.

A partir de estas aportaciones intelectuales, el ecologismo se ha convertido en una de las políticas públicas más atendidas y prolíficas de todos los gobiernos estatales, las organizaciones internacionales y, en nuestra región, de la Unión Europea. No puedo pararme, ni creo que tenga interés, a presentar una muestra de la oceánica legislación vigente sobre protección y bienestar animal, que ha traducido los grandes principios de la nueva filosofía, pero que también desciende a detalles pintorescos que sirven con frecuencia para ilustrar las páginas sociales de los medios de comunicación, desde el derecho de visita a los animales de compañía en caso de separación matrimonial hasta la prohibición de hervir las langostas vivas. En materia de utilización de los espacios agrícolas y forestales, la legislación ha atribuido al regulador público decisiones que predominan sobre los criterios de gestión del propietario.

Me interesa más concluir esta exposición notando que estos nuevos conceptos están haciendo retroceder a gran velocidad el antropocentrismo que caracterizó la relación del hombre con la naturaleza desde el mismo día sexto de la Creación, según la interpretación tradicional del libro del Génesis.

Las últimas aportaciones literarias y científicas sobre la significación cosmológica de los espacios naturales y las interrelaciones entre los seres vivientes están dedicadas a establecer los fundamentos de la igualación entre todas las criaturas. Quienes están más alejados de estos cambios consideran muy extralimitadas las pretensiones de que se reconozcan derechos a los animales. Pero el principio ha hecho ya un largo recorrido en las legislaciones de los estados y está acogido desde hace años en documentos internacionales: es expresivo el Preámbulo de la Declaración de Derechos del Animal, que aprobó la UNESCO el 17 de octubre de 1978. Empieza diciendo: «Considerando que todo animal posee derechos. Considerando que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales. Considerando que el reconocimiento por la especie humana de los derechos de existencia de las otras especies constituye el fundamento de la coexistencia de las especies en el mundo...». Y así una larga salmodia de meaculpas que carga sobre las generaciones anteriores.

También extrañan a muchos las propuestas, que ya han recogido no pocas normas, de que los animales sean reconocidos como personas. No quiere esto decir que se les considere personas humanas, sino entidades vivas dotadas de personalidad, lo que es un expediente técnico jurídico, que Kelsen, en su *Teoría Pura del Derecho* , escrita hace un siglo, no hace ascos a que se aplique a los animales. Nuestros legisladores están trabajando, cuando redacto esta disertación (B. O. de las Cortes Generales, Congreso, de 13 de octubre de 2017), en una proposición de ley de modificación del Código Civil que regula aspectos del régimen jurídico de los animales hasta hace poco tan extravagantes como la adjudicación de los de compañía en caso de separación matrimonial; la exclusión de los animales del régimen de los bienes; la del régimen de las cosas: en lo sucesivo se les reconocerá como «seres vivos dotados de sensibilidad», y se añaden al Código normas de protección y bienestar animal diversas.

Si se analiza la literatura general y los ensayos más destacados que se han publicado en los dos últimos años sobre la relación del hombre con la naturaleza, se observarán dos tendencias. La primera pretende recuperar los valores de la vida en la naturaleza, preferentemente virgen pero, en su defecto, también el campo, aunque ya esté tocado por las manos del hombre. Es un buen indicativo que se haya traducido el *Walden* de Thoreau.

Su otra obra famosa, *Desobediencia civil* , fue traducida enseguida y es relativamente conocida, al menos por los historiadores de las ideas políticas, pero *Walden* ha cobrado ahora primacía. En la misma línea se ha traducido y publicado en 2015 un ensayo ejemplar de John Fowles, *El Árbol* . Constituye una apología de la conexión entre la creatividad humana y la naturaleza no modificada por el hombre. Se ha traducido en 2016 un libro de la norteamericana Sue Hubblel, *Un año en los bosques* , ahora con un maravilloso prólogo del nobel de Le Clèzio (en Errata naturae). El libro del austríaco Robert Seethaler, *Toda una vida* , publicado por editorial Salamandra en 2017, ha sido un *best seller* y libro del año en Alemania por votación de los libreros alemanes y *Der Spiegel* . El gran Ian McEwan lo ha descrito como «una bellísima contemplación de la vida solitaria en un valle remoto, en el que el mundo moderno se va infiltrando poco a poco». En esta misma onda narrativa está el muy difundido libro de Elizabeth Strout *Todo es posible* , publicado en 2017.

La otra tendencia es la que están marcando los ensayos que buscan ahondar en el conocimiento de las capacidades de los animales, con la obvia pretensión de concluir que no las conocemos suficiente o que no están tan alejados de nosotros, como se ha creído desde siempre. En este bloque, los últimos que he tenido en mis manos son los siguientes:

Frans de Waal, el primatólogo y etólogo holandés, ha publicado en 2016 el libro *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (Tusquets), que cuenta los recientes avances de los estudios sobre el comportamiento de los más variados animales, desde las avispas hasta las ballenas. Una orientación semejante tiene el libro de Jenny Diski publicado el año pasado por Seix Barral, *Lo que no sé de los animales* , que recoge análisis diversos que van desde el comportamiento de los elefantes de Kenia hasta nuestras relaciones con las mascotas. De elefantes va el libro de Carl Safina *What animals think and feel* , título al que en la traducción española, publicada por Galaxia Gutenberg, han añadido otro principal: *Mentes maravillosas* . Y sobre la asombrosa inteligencia de los pulpos, el libro titulado *Otras mentes* , de Peter Godfrey-Smith, publicado por Taurus. GodfreySmith ha encontrado en ellos los orígenes profundos de la conciencia.

La semana pasada llegó a la Academia un volumen monográfico de la revista *Naturaleza y libertad* , publicado en enero de 2018, referido al tema general «Humanos e inhumanos. Qué nos asemeja y qué nos diferencia de

las restantes especies» (n.º 10, Málaga, 2018).

En fin, aunque las reivindicaciones animalistas ingresaron en el terreno de la política hace ya años, en 2017 han vuelto a tener un impulso nuevo gracias a textos como el de Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste* , publicado con gran repercusión el año pasado en Francia, y editado en España en enero de 2018.

Termino: las ideas que expresan las obras narrativas y los ensayos de nuestro tiempo se están inclinando hacia una interrelación del hombre con la naturaleza que no sólo rompe con el antropocentrismo, sino que se inclina por una consideración equivalente del hombre y de los reinos de la naturaleza, postulando su igualación en todo lo que sea igualable. Si se consolida esta corriente de pensamiento, como su aparente firmeza augura que ocurrirá, habremos vuelto a reconstruir, por tercera vez en la historia del mundo, nuestra idea de la naturaleza, estableciendo nuevos equilibrios que no estaban, o no se formularon de forma tan explícita, en las propuestas de los investigadores y naturalistas del siglo XIX . Planteamientos que inspirarán políticas públicas que todavía apenas están esbozadas.

Si la importante y última biografía de Alexander von Humboldt de la que es autora Andrea Wulf, que he citado hace un rato, se titula *La invención de la naturaleza* , no sería exagerado que concluyera yo hoy que lo que está sucediendo constituye una reinvención de los equilibrios y relaciones internas entre los seres de todos los reinos del cosmos.

Nota bibliográfica

Algunos de los estudios utilizados los he dejado citados en el lugar correspondiente del texto. Complemento las alusiones a otras obras que se han mencionado de forma más general:

Las referencias a las obras de autores griegos y romanos están tomadas de Aristóteles, *Historia de los animales* , edición de Vara Donado, Akal Clásica, Madrid, 1990. Claudio Eliano, *Historia de los animales* , trad. J. M. Díaz-Regañón López, Gredos, Madrid, 1984. Plinio el Viejo, *Histoire Naturelle* , edición bilingüe (latín/francés) de J. Beaudieu, Société dédition Les Belles Lettres, París, 1950 a 1972.

Algunos ensayos míos que han tratado aspectos de las cuestiones que analiza esta disertación son: Muñoz Machado, S., *Los animales y el derecho* , Civitas, 1999. Prólogo a José Ortega y Gasset, *Sobre la caza* , Fundación

José Ortega y Gasset, Fundación Amigos de Fuentetaja, 2008. *Hablamos la misma lengua* , Crítica, 2017.

Las crónicas de indias que cito son: Fernández de Oviedo, G., *Historia general y natural de las Indias* , ed. Pérez de Tudela, BAE, Madrid, 1959. Y *Sumario de la natural historia de las Indias* , Ed. de Baraibar Etxebarría, Universidad de Navarra-Iberoamericana Vervuert, Colección Biblioteca Indiana, Madrid, 2010. Cieza de León, P., *La Crónica del Perú* , Historia 16, 3.ª ed., Madrid, 1985. Américo Vespuccio, *Cartas de viaje* , ed. de Luciano Formisano, Alianza, Madrid, 1986.

La información sobre Alexander von Humboldt procede principalmente de Humboldt, *Cosmos* , Edición e introducción de Sandra Rebok, Los libros de la Catarata, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2011. Y Andrea Wulf, *La invención de la naturaleza* , Taurus, 2016. La concerniente a Darwin se refiere a sus obras, *Viaje de un naturalista alrededor del mundo* , trad. de Juan Mateos, Espasa Clásicos, 2009. Y *El origen de las especies* , trad. Antonio de Zulueta, Alianza Editorial, Madrid, 2009. Por la influencia en Darwin destaco el libro de Ch. Lyell, *Elementos de Geología* , Crítica, Colección Clásicos de la Ciencia y la Tecnología, edición de José Pedro Calvo Sorando, trad. de Joaquín Ezquerra del Bayo, Barcelona, 2011.

Me refiero a Henry David Thoreau, *Walden* , trad de Marcos Nava García, Errata Naturae, 2013.

La edición del libro de Rachel Carson que utilizo es *Primavera silenciosa* , edición y traducción de Joandomènec Ros, Crítica, Clásicos de la Ciencia y la Tecnología, Barcelona, 2010. Y la de Peter Singer, *Animal liberation* , 1975, trad. española (*Liberación Animal*) en Trotta, 1999.

Un resumen de los avances científicos en materia de Historia natural, en el capítulo 14 del libro de M. Artola y J. M. Sánchez Ron, *Los pilares de la Ciencia* , Espasa, 2012.

Un ensayo de construcción teórica de las consecuencias para el Derecho de las transformaciones de la relación hombre-naturaleza es el de M. Herrero de Miñón, «Hacia el Derecho entrañable», *El Cronista del Estado social y democrático de derecho* , n.º 46, junio 2014, págs. 14 a 21.

Los libros más destacados de los dos últimos años de ensayos sobre animales y relatos sobre este asunto, espacios naturales y árboles, que he utilizado son: Jenny Diski, *Lo que no sé de los animales* , trad. Íñigo F. Lomana, Seix Barral, 2017. John Fowles, *El árbol* , trad. de Pilar Adón,

Impedimenta, 2015. Peter Godfrey-Smith, *Otras mentes* (*El pulpo, el mar, y los orígenes profundos de la consciencia*), trad. de Joandomènec Ros, Taurus, 2017. Sue Hubbell, *Un año en los bosques* , trad. de Miguel Ros González, Errata Naturae, 2016. Konrad Lorenz, *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros* , trad. Ramón Margalef, Tusquets, 2017. Carl Safina, *Mentes maravillosas (Lo que piensan y sienten los animales)* , trad. de Irene Oliva Luque, Inés Clavero Hernández y Paula Aguiriano Aizpurua, Galaxia Gutenberg, 2017. Robert Seethaler, *Toda una vida* , trad. de Ana Guelbenzu, Salamandra, 2017. Elisabeth Strout, *Todo es posible* , trad. de Rosa Pérez, Duomo Ediciones, Barcelona, 2017. Frans de Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales* ?, trad. de Ambrosio García Leal, Tusquets, 2016.

Entre las obras más recientes, llamo también la atención sobre la publicación, por primera vez completa, de la *Filosofía zoológica* de Jean Baptiste de Lamarck (las ediciones anteriores eran parciales), Editorial La oveja roja, Madrid, 2017.

El *Manifiesto animalista (Politizar la causa animal)* , de Corine Pelluchon, está editado en enero de 2018 por Penguin Random House Grupo Editorial.

X

LA LENGUA POR DERECHO

EVANGELIZAR ANTES QUE CASTELLANIZAR

Es frecuente que, cuando se plantea la cuestión de saber cómo y por qué se expandió el español en América, se recuerde un supuesto pronóstico de Antonio de Nebrija: «La lengua es compañera del Imperio». De lo que se sigue que, según las deducciones más fáciles, la conquista ultramarina española produjo, como uno de sus efectos naturales, la imposición a los vencidos de la lengua de los conquistadores. Se les enseñó castellano a la fuerza o ellos mismos se vieron compelidos a aprenderlo por su propia conveniencia o por la opresión resultante del cambio brusco de su cultura tradicional.

La verdad es que todo ocurrió de forma bastante más matizada en ese proceso. Lo que dijo Nebrija a la Reina Isabel la Católica en el prólogo a su *Gramática sobre la lengua castellana* fue que «después de que Vuestra Alteza metiese debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, i conel vencimiento aquellos tenían necesidad de recebir las leies que el vencedor pone al vencido i con ellas nuestra lengua». Parece claro que el Lebrijano no creía que la implantación de la lengua del conquistador fuera una operación simple y automática, ni tampoco que se impusiera por la fuerza, sino que era la consecuencia para los vencidos de tener que comprender y acatar las leyes que dictara su nuevo soberano, que estarían redactadas en la lengua del Imperio. Así pues, las lenguas se expanden a través del Derecho, según el ilustre gramático que tenía experiencia sobre este fenómeno en cuanto humanista familiarizado con la difusión del Derecho Romano en toda Europa y, con él, el latín como lengua franca.

Este proceso que va del hecho de la conquista a la promulgación de las leyes castellanas y el sucesivo aprendizaje de la lengua por los pueblos indios de América, se presentó con muchas complicaciones en la práctica de las relaciones entre los colonizadores españoles y los aborígenes americanos.

En los años inmediatamente posteriores al descubrimiento, las lenguas nativas fueron un problema para los españoles por su enorme variedad y por la dificultad de entenderlas y de comunicarse. Colón lo cuenta expresivamente en su diario explicando que las manos y los gestos eran la lengua de los recién llegados. Con el tiempo, algunos indios aprendieron un español rudimentario y determinados españoles, alguna de las lenguas indias, y sirvieron de intérpretes.

Había entonces pocas leyes, porque la disciplina que se debía conseguir en caso de descubrir tierras nuevas estaba contenida en las capitulaciones y otros documentos de naturaleza contractual donde se consignaban los derechos y obligaciones del almirante y los expedicionarios. Leyes de carácter general que afrontasen el problema de las relaciones de los españoles con los indios aparecieron propiamente con la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512.

Hasta entonces, las relaciones con los indios, circunscritas a la zona caribeña, se habían limitado a su utilización como mano de obra. En un primer momento, a título de servidumbre o esclavitud. Colón había viajado en las flotas portuguesas por las costas africanas y conocía de sobra que a los pueblos conquistados, más aún en caso de resistencia, se los sometía a esclavitud. Mandó indios a España para que los Reyes Católicos decidieran si podían ser mercancías susceptibles de venta, pero los monarcas se lo pensaron poco y, tras algunos asesoramientos y titubeos, prohibieron absolutamente el sometimiento de los indios a esclavitud.

Juan II de Portugal conoció directamente por Colón la noticia del descubrimiento. Una bula papal de 1455 (la *Romanus Pontifex*) había reconocido los derechos de Portugal sobre las tierras conquistadas a lo largo de la costa africana y en las incursiones hacia el interior del continente, marcando un paralelo (28ºN) que delimitaría su dominio territorial. Según las explicaciones que recibió de Colón sobre la posición geográfica de las tierras descubiertas, Juan II se mostró convencido de que quedaban dentro de la zona de dominio portugués. Lo puso de manifiesto inmediatamente a los Reyes Católicos, pero estos no aceptaron la reivindicación y Fernando maniobró con rapidez para conseguir una ratificación de su punto de vista por el papa Alejandro VI. El pontífice emitió hasta cinco bulas que confirmaban las posiciones españolas y acordaban una división del mundo delimitada por un meridiano que servía para trazar el ámbito al que se extendería el dominio portugués y español (bula *Inter caetera* de 1493).

Aquel deslinde fue rectificado después por el Tratado de Tordesillas de 1495, que pacificaría las relaciones entre las dos potencias marítimas. Se dividió el mundo en dos hemisferios separados por una línea meridiana, trazada de polo a polo, que pasaba a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde.

La bula *Inter caetera* concedía a los españoles las tierras descubiertas, pero cargaba sobre la monarquía el deber de evangelizar a sus habitantes. No estaba este entre los objetivos iniciales de los expedicionarios y sus regios patronos, que más bien concibieron la misión como una operación estrictamente económica, consistente en abrir el tráfico comercial con las Indias por una vía más directa y económica, además de explotar las riquezas de las tierras que se descubriesen.

La reina Isabel se aprestó a cumplir desde el primer momento la encomienda papal. Tanto en las instrucciones al almirante de 29 de mayo de 1493 («... deseando que nuestra Santa Fe Católica sea aumentada e acrescentada, mandan e encargan al dicho Almirante, Visorrey, e Gobernador, que por todas las vías e maneras que pudiere procure y trabaje a traer a los moradores de dichas islas e tierra firme a que se conviertan a nuestra Santa Fe Católica...»), como en su propio testamento (recomienda, a efectos de convertir a los indios «a nuestra Fe Católica», «enviar a las islas y tierra firme prelados y religiosos y clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios para instruir a los vecinos y moradores de ellas en la Fe Católica...»), insistió en el buen trato que habría de darse a los indios, recordando que la misión de los españoles era preferentemente llevar a los pobladores paganos de las tierras descubiertas a la profesión de la fe católica, disponiendo para ello de los medios de enseñanza que se consideraran más eficaces. Era la condición impuesta en la bula de donación.

La realización de esos objetivos evangelizadores dependía en gran medida de que hubiera religiosos desplazados a las indias con capacidad de acción suficiente. Los primeros expedicionarios habían contado con algún sacerdote que los auxiliaba espiritualmente y también explicaban a los indios, en los primeros contactos, los principios esenciales de la religión católica y el valor de la Biblia, pero su esfuerzo era más que insuficiente. En el segundo viaje, encomendaron a algunos religiosos —encabezado por

un hombre de confianza de Fernando, el padre Boil— cuidar de las cosas de la religión, creando una línea de mando nueva, que no estaba consignada en las Capitulaciones de Santa Fe, celebradas entre los reyes y Colón en 1492.

Para organizar esta cuestión de la evangelización de modo efectivo y eficaz, el rey Fernando, muerta ya Isabel, solicitó del general de los dominicos que enviaran efectivos a las Antillas. El primer contingente llegó a La Española en 1510, bajo las órdenes de fray Pedro de Córdoba. Serían los primeros en conocer la práctica de las relaciones establecidas entre los españoles y los indios, contra la que reaccionaron formulando una protesta enérgica fundada en dos motivos fundamentales: por un lado, los españoles habían sometido a los indios a una situación que prácticamente equivalía a la esclavitud —prohibida por los reyes—, disimulada en la fórmula jurídica de las encomiendas, que consistía en el reparto entre los colonizadores de un número de indios que trabajasen los campos o las minas o prestasen servicios personales a cambio, sobre todo, del compromiso, por parte de los encomenderos, de evangelizarlos. Los dominicos denunciaron las malas prácticas desarrolladas en las encomiendas, que incluían maltrato, penosidades y explotación inhumanas.

La puesta en escena de la queja de los dominicos fue espectacular: otro fraile cordobés de la expedición de fray Pedro, Antonio de Montesinos, pronunció un duro sermón en La Española en la Navidad de 1511, ante la feligresía rebosante de encomenderos. La homilía añadió a la agria protesta la denuncia de que los encomenderos habían hecho total dejación de sus obligaciones de dedicar tiempo a la enseñanza de la religión a los indios.

Aquel discurso de 1511, las protestas que siguieron por parte de los ofendidos destinatarios, de la diatriba y la ulterior firmeza de los frailes cuando se les pidieron explicaciones por sus superiores y por el propio rey Fernando terminaron provocando la promulgación de la primera legislación general sobre el tratamiento de los indios, que comprendía programas sobre su cristianización. Las Leyes de Burgos de 1512 contenían estos remedios.

Pero, al margen de la importancia de las concretas normas contenidas en las Leyes de Burgos, la protesta de 1511 y sus secuelas pusieron de manifiesto la importancia del poder religioso que había empezado a instalarse en las Indias. Si la misión principal de los españoles era, cumpliendo la obligación impuesta por el Papa, la evangelización, los protagonistas, los principales actores de esa acción, tendrían que ser los religiosos; sólo detrás de ellos podían seguir los soldados conquistando y

ocupando tierras. Esta fue una consigna por cuya realización efectiva pugnaron las órdenes religiosas más influyentes en América y sus más destacados miembros.

Pocos años después de las Leyes de Burgos, las reclamaciones llegaron al cardenal Cisneros, durante su breve regencia, que autorizó un experimento de gobierno en La Española con los jerónimos. Las protestas de los misioneros se reavivaron cuando Carlos I heredó la corona de Castilla en 1517. No tardó mucho el joven monarca en dictar unas instrucciones contra las malas prácticas ya indicadas, que dio en Granada el 27 de noviembre de 1526.

Cuando se establecieron los franciscanos en México (la primera expedición llegó a Nueva España en 1524 con los llamados doce apóstoles), la fuerza de los religiosos indianos se incrementó. Los años centrales del siglo XVI , pasado el primer tercio, fueron ricos en escritos, manifiestos, conciliábulos, visitas al monarca y al Papa y controversias, en las que participaron muchos religiosos ilustres. Bartolomé de las Casas asumió un gran protagonismo desde su incorporación a la orden de los Predicadores, sucediendo en las protestas a los grandes dominicos de La Española y redoblando el atrevimiento en sus peticiones al rey.

Muy principal fue la actuación de fray Bernardino de Minaya, a raíz de una entrevista con Vasco de Quiroga y con el obispo Juan de Zumárraga, para tratar de nuevo sobre la humanidad de los indios y la defensa contra los abusos de los encomenderos. Julián Garcés, obispo dominico de Tlaxcala, preparó una elocuente carta latina que Minaya llevó al papa Pablo III, y terminó de convencerlo para que promulgara la bula *Sublimis Deus* de 2 de junio de 1537, donde reconocía la capacidad intelectual de los indios para incorporarse al redil de la Iglesia y recibir la fe cristiana, y reprobaba la conducta de los colonizadores españoles. Mediante dos breves del mismo año, ordenaba al cardenal Tavera que excomulgara a todo aquel que esclavizara indios o los despojara de sus bienes.

Fueron fundamentales los escritos de Francisco de Vitoria, maestro esencial de la Escuela de Salamanca. Sus dos famosas relecciones *De indis* , pronunciadas a finales de 1538 y en junio de 1539, fueron la base de una nueva concepción de los títulos de los españoles para la colonización de América y el derecho a evangelizar a los indios. Cuestionó que los títulos

pudieran ser una donación papal, puesto que el Papa no tenía ninguna potestad sobre aquellos territorios para otorgar derecho alguno a los españoles.

También se sumó Bartolomé de las Casas a estas críticas, que llevó con mucho empeño ante el emperador Carlos V. 1542 fue un año decisivo, porque Las Casas redactó sus primeros borradores de lo que en 1552 se publicaría con el título de *Brevísima relación de la destruición de las Indias* .

Los acontecimientos llevaron al emperador a promulgar las Leyes Nuevas de 20 de noviembre 1542, ampliadas el 4 de junio de 1543, que adoptaban medidas drásticas de supresión de las encomiendas y que, considerando las protestas con que las recibieron los encomenderos de Nueva España y Perú, tuvieron que ser rápidamente rectificadas. También fue un hito la celebración en Valladolid (donde había tenido lugar, en 1542, una Junta que reunió a miembros de los consejos de la corona, teólogos y juristas para debatir sobre la libertad de los indios y su conversión; estas deliberaciones fueron el preludio de las *Leyes Nuevas*) de la controversia que enfrentó a fray Bartolomé de las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda, el erudito cronista del emperador, que debatieron entre los días 15 de agosto y 30 de septiembre de 1550, y a mediados de abril de 1551, en relación con los justos títulos de la conquista de las Indias por los españoles. No acabó la deliberación en ninguna resolución arbitral, como en principio se pretendía, pero puso sobre el tapete de nuevo la justificación de la acción conquistadora y colonizadora y la primacía que sobre ella tenía la misión de evangelizar.

Durante todo el siglo XVI —que comprende el tramo final del reinado de los Reyes Católicos y, sucesivamente, el del emperador Carlos V y el de Felipe II—, se mantuvo, en relación con las encomiendas, una situación entre tolerante y de franco respaldo, dada la importancia económica de que pudieran seguirse utilizando los indios como mano de obra. Por ello sin perjuicio de reconocer la primacía de la misión evangelizadora que trataron de monopolizar las ordenes mendicantes. Desde un punto de vista económico, los intereses de la corona se inclinaban por la protección de los colonizadores y encomenderos; desde la perspectiva cultural, la evangelización prevaleció sobre la castellanización. Primero, enseñar las verdades de la fe; después, la cultura y la lengua castellanas.

Esta elección determinó que quedaran en manos de los frailes la política lingüística en América. Enseñar la doctrina cristiana utilizando las lenguas indias se enfrentaba, entre otros problemas, a la carencia de léxico adecuado para transmitir dogmas católicos esenciales. Enseñar en español era aún más difícil porque los indios no entendían nada y la utilización de intérpretes no aseguraba que la transmisión de las ideas fuera fiable. Los frailes se inclinaron preferentemente, cuando empezaron a organizarse, por este segundo procedimiento de la enseñanza y predicación a través de intérpretes. Muchos se hicieron ayudar por niños, que tenían particular facilidad para aprender la lengua española. Pedro de Gante, uno de los primeros en utilizar este método, lo explicaba en una carta de 27 de junio de 1529: «He escogido cincuenta muchachos de los más avisados, y cada semana les enseño uno por uno lo que toca decir o predicar la dominica siguiente, lo cual no me es corto trabajo, atento día y noche a este negocio para componerles y concordarles sus sermones. Los domingos salen estos muchachos a predicar por la ciudad y toda la comarca, a cuatro, a ocho, a diez, a veinte o trinta millas, anunciando la fe católica y preparando con su doctrina la gente para recibir el bautismo». De la importancia de su colaboración con algunos misioneros dejaron constancia las crónicas de fray Toribio de Benavente, Motolinía, (*Historia de los indios de la Nueva España*), y Jerónimo de Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*).

Pero tardaron poco tiempo los misioneros en familiarizarse con las lenguas nativas. Coexistían centenares de hablas distintas en los territorios conquistados, lo que determinó que los religiosos trataran de aprender aquellas que podían permitirles comunicarse con un número mayor de nativos. Pero, sin perjuicio de manejar las lenguas generales, muchos misioneros llegaron a dominar otras muy singulares que hablaban sólo los indios del territorio al que extendían su acción cristianizadora.

Algunos de ellos, nada más instalarse, empezaron a estudiar las lenguas indígenas, ninguna de las cuales conocía la escritura, y formaron gramáticas, vocabularios, cartillas para la enseñanza, y tradujeron catecismos y otros textos esenciales para la catequesis. El esfuerzo de los frailes fue realmente imponente y muy meritorio. Esencial incluso para la conservación de las lenguas y la cultura de los pueblos que encontraron en América.

Este prodigioso trabajo de los misioneros trajo consigo el inevitable perjuicio de que la lengua española no avanzara en América. Los contactos de los indios con los españoles no permitían rápidos progresos. En las «doctrinas», «congregaciones» y «reducciones» donde se agrupaban indios, bien con el objeto exclusivo de enseñarles la religión católica, bien con el propósito prioritario de organizar su trabajo en régimen de colectividad, según hicieron con mucho éxito los jesuitas en Paraguay, se enseñaba, cuando se contaba con efectivos bien preparados, en la lengua nativa, directamente o por medio de intérpretes. Si el adoctrinamiento se hacía en castellano, solía tener pocos resultados positivos; las crónicas han dejado constancia de la ineficacia de este método, porque los indios eran incapaces de entender nada o proclives a olvidar pronto.

Fuera del ámbito más dominado por las órdenes mendicantes y, en un plano de menor importancia, por el clero secular, quedaban las estructuras administrativas y sociales, que ofrecían escaso margen para la enseñanza del castellano. Salvo el caso de los indios que estaban al servicio de los españoles o se habían establecido en las mismas ciudades que ellos por razones económicas, la legislación de la monarquía española mantuvo una separación entre las «repúblicas de españoles» y las «repúblicas de indios», es decir, la diferenciación de las comunidades habitadas mayoritariamente por unos o por otros colectivos, a las que se aplicó un régimen de gobierno diferente. En el caso de los pueblos de indios no se impuso el régimen del municipio castellano, sino que se mantuvieron especialidades que permitían conservar las tradiciones y formas de gobierno tribales. La separación aseguraba una convivencia limitada a las relaciones de trabajo, normalmente intensas pero poco aptas para desarrollar una enseñanza sistemática del español.

Todo lo anterior se refiere a los indios encomendados, reducidos o concentrados en pueblos vecinos a los españoles, y a los domesticados por cualquier causa. Quedaban fuera de esas conexiones y posibilidades de aprendizaje las colectividades de indios salvajes, establecidos sobre todo en las zonas montañosas y de frontera, que, mantuvieran o no actitudes beligerantes y de resistencia frente a los españoles, nunca se integraron ni estuvieron en disposición de aprender español.

Las recomendaciones de los monarcas

La situación descrita no siempre fue exactamente conocida por los monarcas durante los siglos XVI y XVII , porque la información que se tenía de América era bastante incompleta y les resultaba muy difícil controlar lo que ocurría en unos territorios tan lejanos y el grado de cumplimiento de las leyes que promulgaban. Transcurrida la mitad del reinado de Felipe II se hizo un esfuerzo, siendo presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando, por mejorar la información sobre América en todos los órdenes y por avivar el control sobre el cumplimiento de la legislación.

Pero el grado de descentralización del gobierno indiano era muy elevado, y la economía y las relaciones sociales quedaban bajo el control de las autoridades de cada territorio. La monarquía se preocupaba de recibir puntualmente las importantes contribuciones americanas a la financiación de sus políticas y, para todo lo demás que ocurría en América, dictaba sabias y prudentes leyes cuyo grado de cumplimiento le resultaba difícil de verificar, sustituyendo la vigilancia por una amplia tolerancia a favor de la acción de las autoridades locales.

A este régimen de flexibilidad quedaron sometidas también las disposiciones dictadas sobre la enseñanza del castellano o su utilización por la justicia y la administración indianas. En los dos primeros siglos y medio de la colonización española de América, se dictaron muy pocas normas sobre el uso y enseñanza de la lengua castellana. Es excepcional que en alguna de ellas pudiera recomendarse la imposición forzosa. Lo habitual era que la enseñanza del español se planteara como algo recomendable y positivo, pero sometido a la aceptación voluntaria por los indios. Proponen siempre la conservación de sus culturas y formas de vida, sus idiomas y tradiciones, no la sustitución drástica, salvo el caso de los símbolos y prácticas religiosas que se consideran incompatibles con los principios de la religión verdadera. La lengua, sin embargo, no tiene connotaciones religiosas y la posición de la corona sobre ella es neutral o incluso favorable a su conservación.

Esta constatación —que suele causar asombro a quienes han sido inducidos a pensar, por una literatura hiperbólica, sobre la aplicación de la fuerza por los españoles en todas sus relaciones con los indios— se puede deducir con suma facilidad de la lectura de algunas de las normas dictadas a lo largo de los dos siglos indicados.

En 1503, cuando vivía todavía la reina Isabel, se dictó una instrucción que ordenaba que se agruparan los indios en pueblos «para ser doctrinados como personas libres que son y no como siervos». Desde entonces la corona española aprobó diversas cédulas e instrucciones sobre la enseñanza del castellano. El encargo se imponía principalmente a los encomenderos, en justa contraprestación por las mercedes que recibían. Estas obligaciones habrían de ejecutarse con apoyo de clérigos seculares y por los miembros de las ordenes mendicantes, que fueron asumiendo la exclusividad de la función. Las Leyes de Burgos, ya comentadas, fueron claras en este sentido. Años después, en 1524, Hernán Cortés propuso al rey que fueran los religiosos los que se encargaran de la instrucción y evangelización de los indios: «Todas las veces que a Vuestra Sacra Majestad he escrito, he dicho a vuestra Alteza el aparejo que hay en algunos naturales de estas partes para se convertir a nuestra Santa Fe Católica y ser cristiano; y he enviado a suplicar a vuestra cesárea Majestad para ello mandase proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo... La manera que a mí me parece que se debe tener es que vuestra sacra majestad mande que vengan a estas partes muchas personas religiosas y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes...».

En 1535, Carlos V ordenó que fuesen los misioneros los encargados de enseñar a los americanos «cristiandad, buenas costumbres, policía y lengua castellana». El emperador era manifiestamente favorable a que se utilizara el castellano en la predicación, por razones de rigor. Las razones de la opción están repetidas en una Orden de 17 de julio de 1550, que prescribía: «Habiendo hecho particular examen sobre si aún en la más perfecta lengua de los indios se pueden explicar bien y con propiedad los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones, y aunque sean fundadas cátedras, donde sean enseñados los sacerdotes que hubieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante por ser mucha la variedad de lenguas. Y habiendo resuelto que convendrá introducir la Castellana, ordenamos que a los indios se les pongan más maestros que enseñen a los que voluntariamente la quisieren aprender, como le sea de menos molestia, y sin costa: y ha aparecido que esto podrían hacer bien los sacristanes como en las aldeas de los Reynos enseñan a leer, y a escribir, y a la Doctrina Christiana».

Las instrucciones sobre enseñanza del castellano se enfrentaron, entre otros inconvenientes, con la opinión de frailes y misioneros que creían más adecuado el procedimiento de que fueran ellos quienes aprendieran las lenguas locales y las utilizaran en la predicación. Fray Rodríguez de la Cruz escribió a Carlos V diciéndole: «A mí paréceme que V.M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblos que no haya muchos indios que no la sepan, y la deprendan sin ningún trabajo sino de uso, y muchos se confiesan en ella... y hay frailes muy grandes lenguas (en ellas)».

Un buen resumen de las confrontaciones entre autoridades civiles y eclesiásticas, en relación con los criterios concernientes a la utilización del castellano o las lenguas indias, está en la carta que el oidor Tomás López despachaba desde Guatemala en 1550, dando a la corona amplias razones para fortalecer el español; sostenía que utilizando el español la conversión sería más fácil y la enseñanza más sencilla. Por otra parte, consideraba el uso del español como la única opción posible, porque no había muchos intérpretes y los clérigos eran poco estables, porque, una vez que aprendían la lengua local, se trasladaban a otros lugares o volvían a España.

Entre junio y julio de 1550 se dictaron resoluciones —por Maximiliano, sobrino del emperador, que actuaba entonces como regente por la ausencia del monarca— a favor de la implantación del castellano, especialmente para su utilización en la predicación y enseñanza. También dirigió cartas a los priores de los conventos con las mismas instrucciones, que para el emperador se consideraban prioritarias. Pero estas resoluciones se incumplieron. La misma desidia se aprecia en las comunicaciones que tuvieron lugar casi al término del reinado de Felipe II, en 1596, entre el Consejo de Indias y el rey, en las que se consideraban las razones por las que no había progresado el aprendizaje de la lengua castellana. Felipe II también aconsejó, como su padre, el emperador, que se enseñara la lengua de Castilla a los indios, pero la falta de medios, el carácter no forzoso del aprendizaje y la interposición de los misioneros, que preferían relacionarse con los aborígenes en su propia lengua, impidió que estos deseos pudieran llevarse a la práctica.

Siendo el conocimiento de las lenguas uno de los baluartes de los misioneros regulares para controlar las relaciones con los indios, se comprende su resistencia a la universalización del castellano. Es más, las iniciativas de las órdenes religiosas y sus representantes determinaron que

también pasara a la legislación la exigencia de que la dirección de la doctrina y las parroquias no pudieran asignarse a sacerdotes o frailes que no conocieran la lengua local. Esta obligación está recogida en la cédula dictada por Felipe II el 2 de diciembre de 1578.

CASTELLANIZAR ANTES QUE EVANGELIZAR

Una defensa más enérgica de la implantación del español en América no aparece hasta mediados del siglo XVII . Está en los importantes escritos del jurista mayor de la época, Juan de Solórzano Pereira. Su *Política indiana* de 1648 contiene una crítica decidida de los Concilios eclesiásticos indianos por haber establecido la regla de que la doctrina cristiana se enseñara en las lenguas aborígenes. Otros funcionarios públicos, como el citado Tomás López, habían manifestado esa misma necesidad, que el Consejo de Indias llegó a acoger en sus deliberaciones, pero que no se había puesto nunca en ejecución.

Las órdenes religiosas habían acaparado buena parte de las relaciones ordinarias con los indios, y marginado la enseñanza del castellano. Pero la evangelización no progresó a buen ritmo. Las órdenes religiosas se habían enriquecido y la disciplina con que cumplían la legislación e instrucciones del monarca dejaba mucho que desear. Nadie se había ocupado seriamente de ejecutar la política dimanante de la legislación, que recomendaba que se enseñara castellano a los indios. Contra esas desidias, Solórzano creía que la enseñanza del castellano era el camino más corto para la evangelización. La peripecia del aprendizaje por los frailes de las lenguas nativas no había aportado civilidad ni permitido una propagación amplia en América de los valores de la cultura española.

El capítulo XXVI de la *Política indiana* de Solórzano se titula «Si será y huviera sido conveniente obligar a los indios a que dexadas y olvidadas tan varias lenguas, como usan, hablaran solo la nuestra castellana, y se acomodaran en todo a nuestros vestidos, costumbres y matrimonios».

Toma del padre Acosta la constatación de que sólo en Perú se hablaban más de setecientas lenguas diferentes, y que en cada collado que estuviese habitado se usaba una distinta. Criticaba seguidamente la pretensión de los misioneros de obtener el don de lenguas, milagro que sólo en una ocasión concedió Dios a los apóstoles. Estas constataciones lo llevaron a concluir que el dilema, que se había debatido en diversas ocasiones en el Consejo de

Indias, sobre la enseñanza del castellano, debía resolverse en favor del aprendizaje forzoso. Frente a las recomendaciones que recogió el tercer Concilio de Lima, que sostenían las doctas admoniciones del padre Acosta o del inca Garcilaso, a favor de la conservación de las lenguas nativas y su utilización para la enseñanza, Solórzano defendía la enseñanza forzosa de la lengua castellana: «Pero sin embargo de lo referido, Yo siempre me he inclinado más a la opinión contraria, y tengo para mí, que en los principios de las poblaciones de estas Provincias de Indias huviera sido fácil y conveniente haver obligado a todos los indios que iban entrando en la Corona de España a que aprendieran la lengua de ella, y que hoy aún será mucho más fácil y conveniente; porque cuando en los viejos se diera alguna dificultad, no dexaran de aprender lo que bastara para entendernos; y en los muchachos, y en los que después fuesen naciendo, no podía haber alguna, pues toman y aprenden con tanta facilidad cuantas les quisiesen enseñar, como lo dice Erasmo».

También se acerca Solórzano a la idea de que un Imperio tiene que tener una lengua única. No utiliza para ilustrar esta aseveración la consigna de Nebrija a la reina Isabel, ya referida al comienzo de este escrito, sino lo que había ocurrido en México y Perú con los reyes incas. También toma del jesuita Acosta el siguiente relato: «Estos Reyes en sus principios tuvieron cortos y limitados imperios; pero después, que con guerras, y por otras vías, los dilataron por más de mil leguas, en que se sujetaron casi inumerables Provincias y Naciones de diferentes lenguajes, en muy breve tiempo introdujeron en todas ellas el patrio suyo que le juzgaron por más suave y urbano, de manera que, o fueron perdiendo el que antes tenían o aprendían todos aquel como general, sin que hubiese alguno que no le supiese y hablase despiertamente: el cual entre los peruanos se llama la lengua Quichua, y entre los de la Nueva España la Mexicana, como le dicen el mismo Acosta y Garcilaso Inca, concluyendo que convendría mucho que esta costumbre se mandase llevar adelante con nuestros Reyes, pues aun la supieron introducir y hacer guardar unos bárbaros, y refiriendo los daños que han resultado por el descuido que se ha tenido en que no se continúen y frequenten como antes estas dos lenguas».

No hubo, sin embargo, un cambio normativo notable que secundara las propuestas del influyente jurista Solórzano. Aunque al final del siglo XVII dos reales cédulas de Carlos II, de 25 de junio de 1690 y 6 de junio de 1691,

se hacían eco de sendas representaciones del Consejo de Indias y aprobaban una política más severa de dotación de medios para una enseñanza más eficaz del castellano en América.

El cambio de política definitivo ocurrió en el siglo siguiente, con la llegada al trono de los Borbones. Se produce en este período una reconquista de América basada en un mayor control de la Administración, las finanzas y las órdenes religiosas que operaban en las Indias occidentales. Muchas de sus posiciones privilegiadas fueron extinguidas y la preeminencia de los misioneros, en relación con el clero secular, y su libre actuación en relación con la Administración civil indiana, fueron decididamente recortadas. El momento álgido de estas políticas fue la expulsión de los jesuitas por Carlos III en 1767.

Fue este mismo rey el que acogió las más severas reclamaciones que llegaban de las Indias sobre la necesidad de imponer definitivamente el castellano como lengua general de comunicación a todos los efectos. Las cartas que envío al rey Carlos III el arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón fueron absolutamente determinantes. Decía al rey, en la que envió en junio de 1769, que «... a causa de que los Párrocos y Ministros hacen alarde de estar cada día más expeditos en los idiomas con la frecuente comunicación con los naturales, y no hay quien promueva en los pueblos el Castellano, antes bien tiene noticia de que les impresionan en que es falta de respeto hablar en Castellano o se les castiga si lo hacen».

Era Lorenzana perfectamente consciente de los intereses personales y de las órdenes religiosas que estaban detrás de la preferencia por los idiomas locales: «El mantener el idioma de los indios es capricho de hombres cuya fortuna y ciencia se reduce a hablar aquella lengua que aparta a los indios de la conversación con los españoles; es arbitrio perjudicial para separar a los naturales de unos pueblos de otros por diversidad de lengua y últimamente es mantener en el pecho un fomento de discordia para que se miren con aversión los vasallos de un mismo soberano».

El arzobispo promovió la celebración de un Concilio de la Iglesia mexicana en 1771, al que seguiría el que celebró la Iglesia de Lima en 1772. Las actas de ambos se refieren al aprendizaje por los indios de la lengua castellana y la progresiva erradicación de la de los indígenas.

Carlos III acogió las recomendaciones del arzobispo Lorenzana, promulgando dos Reales Cédulas que reproducían sus criterios. La primera de ellas es de 16 de abril de 1770. La segunda de 22 de febrero de 1778.

Aquella llevaba el siguiente título: «Para que los Reinos de las Indias, islas adyacentes y de Filipinas se pongan en práctica y observen los medios que se refieren y ha propuesto el Arzobispo de México, a fin de conseguir que se destierren los diferentes idiomas de que se usa en aquellos dominios, y que solo se hable en castellano».

La otra Cédula, la de 1778, se dirige contra las inobservancias y deslealtades que se habían percibido en el cumplimiento de la de 1770. Aunque la aplicación del mandato regio fue muy irregular en la práctica, el contenido de las disposiciones de Carlos III supone un cambio de política espectacular a favor de la enseñanza forzosa de la lengua castellana.

Pero ocurrió esto ya casi al final de la colonización española de América, cuando estaban a punto de iniciarse los movimientos independentistas.

LA LENGUA DE LAS NUEVAS NACIONES

Cuando se consumaron las independencias hablaban español en América alrededor de tres millones de los trece millones de habitantes de aquellas tierras.

En los primeros años del siglo XIX , un número significativo de líderes políticos e intelectuales de las nuevas repúblicas se plantearon el problema de su identidad cultural. Tenían sus propios gobiernos pero no habían podido cortar los lazos culturales con España. Los criollos, que consiguieron la independencia y crearon las nuevas naciones, hablaban castellano, la lengua del Estado colonizador y opresor. Sus costumbres eran las que les habían transmitido sus padres y abuelos españoles. Toda su literatura estaba influida por las corrientes y estilos dominantes en la Península; no había una tradición literaria propia de América. Dada esta situación, algunos creyeron que era imprescindible conquistar la independencia cultural, y especialmente la lingüística, que completaría la independencia política.

Un grupo de intelectuales y políticos se mostró partidario de ahondar las diferencias lingüísticas que apreciaban entre el castellano europeo y el americano. Afectaban, casi exclusivamente, a la expresión oral y, más moderadamente, al léxico. Pero bastó para que los más radicales defensores

de la ruptura lingüística con España pudieran sostener que la lengua de América no era el castellano, sino un idioma derivado. Algunos de ellos incluso propusieron su sustitución por el francés.

El debate sobre la diferenciación lingüística se desarrolló principalmente en Argentina, en Chile, durante casi todo el siglo XIX . No se extendió con la misma fuerza a las demás naciones. La defensa de las diferencias del español americano fue obra principal de la denominada Generación de 1837.

Con antecedentes en la obra de Juan Cruz Varela, y apoyándose en cierta manera en algunos artículos que Larra publica en 1835 y 1836 en la revista *El Mensajero* («El álbum») y en *El Español* («Literatura»), influyentes intelectuales y escritores, como el poeta Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Juan María Gutiérrez, trataron de establecer las bases de la particularidad de la lengua americana. Es de destacar, por lo que luego se ha de decir sobre la influencia del derecho sobre el idioma, que Alberdi, uno de los principales promotores de aquella corriente lingüística y política, hiciera su exposición primera en un libro titulado *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* , publicado en julio de 1837. Sostenía que Argentina necesitaba una filosofía política, y que esto requería apoyarse en un sistema de Derecho bien establecido. Es en el prólogo donde se recogen las tesis principales de Alberdi sobre el idioma, que serían continuamente debatidas desde entonces y durante muchos años. Afirmaba que, tras la independencia, los argentinos tenían que forjar una nación. La emancipación mediante las armas tenía que continuar con la independencia del espíritu. «Es necesario —escribió— conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad». La emancipación nacional habría de expresarse necesariamente a través de un idioma nacional.

La generación de Alberdi se atribuyó la grave misión de contribuir a identificar los elementos culturales que definían a la nación. Esta tarea incluía la eliminación de todo lo que fuera postizo o servil. Por supuesto, excluían que la literatura argentina tuviera que utilizar el español castizo, que Alberdi consideraba insustancial y antiguo. Puestos a elegir, prefiere la versatilidad y modernidad del francés. Los argentinos, sostuvo Alberdi, han tenido dos existencias, una colonial y otra republicana; la primera, vinculada a España, y la otra, a Francia. Argentina había dejado de ser hija de España para pasar a serlo de Francia.

La lengua de Argentina no es la lengua de España, sino hija de ella, como lo es toda la nación. América debe tener su propia personalidad lingüística. Cada nación tiene que tener su propia lengua, y, en el caso de Argentina, una vez conseguida la independencia, era imprescindible que procediera a la «Emancipación de la Lengua», según el título del artículo que publicó en 1838 en *El Iniciador* .

Juan María Gutiérrez fue otro gran animador del nacionalismo lingüístico, cuya justificación expuso en el Discurso de apertura del Salón Literario de Buenos Aires a mediados de 1837. Se publicó poco después del fragmento preliminar de Alberdi. La posición de Gutiérrez, en definitiva, fue la de considerar que, pese a la independencia de España, «quedamos aún ligados por el vínculo fuerte y estrecho del idioma. Pero este debe aflojarse de día en día, a medida que vayamos entrando en el movimiento intelectual de los pueblos adelantados de la Europa ...».

Otro protagonista influyente del nacionalismo lingüístico fue Domingo Faustino Sarmiento. Utilizando una cita de Chateaubriand, escribió un artículo en *La Bolsa* el 15 de enero de 1841 estando exiliado en Chile, donde sostenía que los idiomas de las inmigraciones se tiñen con los colores del suelo que habitan. En consecuencia, la lengua de América tendrá que ser y habrá de tener sus características distintivas. El 27 de abril de 1842 se publicó en *El Mercurio* un artículo anónimo titulado «Ejercicios populares de lengua castellana» que Sarmiento celebró y comentó en el mismo periódico. Sus puntos de vista generaron gran controversia, e intervino en la polémica el filólogo y jurista Andrés Bello bajo el seudónimo Un quídam. Sarmiento es criticado por su pretensión de atribuir al pueblo la soberanía absoluta del lenguaje. Bello defendía a los gramáticos y también a la Real Academia de la Lengua, institución criticada, por sus pretensiones de «fijar» el idioma, por todos los miembros de la Generación del 37.

Sarmiento fue nombrado en 1842, en Chile, director de la Escuela Normal, y se le encargó un texto que incluyera un método sencillo para que los niños aprendieran a leer. Sirvió este encargo para que expusiera sus ideas sobre la gramática. Su punto de vista principal era que el único criterio útil que se puede tener en cuenta para formular una ortografía es el fonético. Sarmiento presentó su propia *Memoria sobre ortografía americana* el 17 de octubre de 1843. Entre sus propuestas de reforma, se incluían las siguientes: primero, olvidar que en el alfabeto existen la *b* , la *v* , la *z* y la *x* . Segundo, no usar la *c* sino con las vocales *a* o *u* . Tercero, no

usar la *y* sino en las sílabas *ya* , *ye* , *yi* , *yo* , y *yu* ; en los demás casos, hay que emplear la *i* latina. Cuarto, mantener por algún tiempo la *que* , *qui* , *gue* , *gui* , para no ofender a los literatos españoles y a los amantes de la rutina. La Comisión de la Facultad de Humanidades, encargada de valorar la *Memoria* de Sarmiento, emitió un informe contrario a sus proposiciones.

A la presentación de la *Memoria* asistió Andrés Bello, que pocos años después habría de redactar una obra decisiva para el desarrollo del español en América: *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los hispanoamericanos* , que conocería cinco ediciones entre 1847 y 1860. Defendió Bello siempre la lengua culta y aspiró a la «conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza». En el prólogo de su *Gramática* escribió: «No se crea que recomendando la conservación del castellano sea mi ánimo tachar de vicioso y espurio todo lo que es peculiar de los americanos. Hay locuciones castizas que en la Península pasan hoy por anticuadas, y que subsisten tradicionalmente en Hispanoamérica. ¿Por qué proscribirlas? Si según la práctica general de los americanos es más lógica la conjugación de algún verbo, ¿por qué razón hemos de preferir lo que caprichosamente haya prevalecido en Castilla? Si de raíces castellanas hemos formado vocablos nuevos según los procederes ordinarios de derivación que el castellano reconoce... Chile y Venezuela tienen tanto derecho como Aragón y Andalucía para que se toleren sus accidentales diferencias, cuando las patrocina la costumbre uniforme y auténtica de gente educada».

Bello consideró que las cuestiones de la lengua no eran únicamente culturales, sino políticas. Defendió la unidad de la lengua como un programa político. Bello fue contrario a la secesión idiomática de América respecto de España y el mejor defensor de la «unidad de la lengua». Su influencia fue realmente decisiva para el mantenimiento de esta pauta política y lingüística.

Durante todo el siglo XIX siguieron oyéndose los ecos de los románticos de la Generación del 37 y la voz potente de Bello. Otros filólogos y literatos tuvieron oportunidad de debatir sobre la preservación de la unidad o la inevitable fragmentación del español en lenguas derivadas, como había ocurrido con el latín en Europa. Muy particularmente, sobre este pronóstico, las opiniones de Rufino José Cuervo, ya a final de siglo, y la controversia que mantuvo con Juan Valera al respecto.

En todas estas disputas sobre la lengua quedó también implicada la Real Academia Española. Los románticos de primera hora (Echevarría, Alberdi, Sarmiento, Gutiérrez) mantuvieron posiciones contrarias a la Academia por considerar que no había que hablar y escribir según dictaminara la docta institución, porque ello vulneraba la soberanía americana que, según Alberdi, tenía al pueblo y no al rey como único dictador. No se oponía a la Academia de un modo frontal, como lo hizo Gutiérrez, que rechazó su designación como académico correspondiente de la Española, pero era contrario a que una nación tuviera como propia la Academia de otra. América debía tener una Academia de la Lengua Americana.

La controversia entró en vías de solución en los años setenta del siglo XIX , cuando empezaron a constituirse las Academias americanas como correspondientes de la Real Academia Española. Desde 1870 la Academia empezó también a incorporar a individuos destacados de América como correspondientes. En la Junta académica de 17 de noviembre de 1870, Escosura leyó un informe «acerca de la manera en que podrían autorizar la creación en países americanos de otra Academia correspondiente de la nuestra y con cierta relación de dependencia». Se aprobó, como acuerdo, el informe de Escosura, que, entre otras declaraciones, contenía las siguientes: «Los individuos de las diversas "Repúblicas americanas españolas, o independientes"», tienen «por patria común una misma lengua y por universal patrimonio, nuestra hermosa y rica literatura, interesando a todos igualmente su conservación y acrecentamiento». Y añadía: «Los lazos políticos se han roto para siempre; de la tradición histórica misma puede en rigor prescindirse; ha cabido, por desdicha, la hostilidad hasta el odio entre España y la América que fue española; pero una misma lengua hablamos, de la cual, si en tiempos aciagos que ya pasaron, usamos hasta para maldecirnos, hoy hemos de emplearla para nuestra común inteligencia, aprovechamiento y recreo».

Después del acuerdo de la Española de 1870, se fundaron las Academias Colombiana en 1871, Mexicana en 1875, Ecuatoriana en 1874, Salvadoreña en 1876, Venezolana en 1883, Chilena en 1885, Peruana en 1887, Guatemalteca en 1887. En el siglo XX se completó la implantación de Academias con la Costarricense en 1923, la Filipina en 1924, Panameña en 1926, Cubana en 1926, Paraguaya en 1927, Boliviana en 1927, Dominicana

en 1927, Nicaragüense en 1928, Argentina de las Letras en 1931, Uruguaya de las Letras en 1943, Hondureña en 1948, Puertorriqueña en 1945 y Norteamericana en 1973.

La influencia del Derecho en la expansión del castellano castizo

Mientras sucedían a lo largo del siglo XIX los debates sobre la lengua de América que se han resumido, estaban ocurriendo otros acontecimientos que determinarían su futuro.

La lengua de la nación no quedó proclamada en casi ninguna de las constituciones de las nuevas repúblicas independientes. Su implantación efectiva fue una sencilla cuestión de hecho derivada de la imposible ruptura con el pasado. Una lengua no se inventa ni tampoco es posible cambiar la cultura de un pueblo. La lengua de los líderes de los estados recién establecidos era el español. También era la lengua de la legislación, de la justicia y de la Administración. Para relacionarse con los poderes del Estado había que conocerla. Los discursos políticos usaban el castellano y los derechos y deberes de los ciudadanos se escribían en esa lengua; la misma usada por los jueces para resolver las controversias.

Durante los tiempos de la colonia, el conocimiento del castellano por los indios no fue imprescindible y la magnánima corona de Castilla dispuso que en los tribunales trabajaran intérpretes que ayudaran a los indios, muy querulantes en general, a defender sus derechos. Con las naciones independientes esta situación cambió pronto. Se establecieron programas de enseñanza obligatoria del español, a los que hubieron de someterse todos los indios *domesticados* que vivían por alguna razón próximos a los españoles. Los que no aceptaron este cambio de política o no estuvieron dispuestos para trabajar para los ricos hacendados que iban ocupando tierras antes pertenecientes a las comunidades indias tuvieron que desplazarse a zonas de frontera o de montaña, o incorporarse a las tribus *salvajes* . Estas, a su vez, en cuanto intranquilizaban con incursiones y ataques a las zonas dominadas por los nuevos señores, fueron combatidas y eliminadas.

La conjunción de todas estas actuaciones produjo una acelerada expansión del español y la reducción drástica de los hablantes de lenguas indígenas, muchas de las cuales empezaron a extinguirse, algo que no había

ocurrido con rapidez equiparable durante toda la época de dominación española.

Constituye una notable paradoja que, mientras algunos intelectuales trataban de marginar la lengua española clásica e incluso sustituirla por el francés u otra lengua europea, se produjera un crecimiento de hispanohablantes, merced a las políticas de los gobiernos de los mismos estados en los que la polémica estuvo más arraigada. Quizá fue la mejor prueba de su artificiosidad.

El derecho ganó la batalla lingüística frente a las exquisiteces teóricas de los filólogos y escritores de algunos países americanos. Pero todavía es atribuible en parte al derecho otra conquista más notable: impuso en América un bello castellano clásico o castizo, porque fue este castellano, y no el hablado en algunos de estos países, con sus particularidades léxicas, fonéticas, y gramaticales, el que empleó la legislación.

Este prodigioso resultado llegó a producirse por dos motivos que actuaron simultáneamente en la misma dirección. El primero fue el mantenimiento, durante muchos años después de declaradas las independencias, de las Leyes de Castilla como normas vigentes en América. El segundo, la implantación ulterior de códigos civiles (que por entonces contenían casi todo el derecho, especialmente el aplicable a los particulares) que, por una parte, se atenían a la tradición y la cultura romanísticas europeas y, por otra, fueron redactados en el mejor castellano clásico, lo que permitió que la lengua culta irradiara, desde las leyes, una influencia extraordinaria.

Estos dos momentos tienen una cronología que permite seguirlos con precisión:

En el momento del descubrimiento, las normas vigentes en Castilla eran Ordenamiento de Alcalá de 1348, revisados por la Ley I de Toro; el ordenamiento llamado de Montalvo, formado desde 1487, que era una recopilación de leyes que fue denominada con diversos nombres a lo largo de los años; la Nueva Recopilación se promulgó en 1567. Se aplicaba igualmente el Fuero Real, promulgado por Alfonso X, o las Leyes de Estilo. También, desde luego, las Partidas. En 1680 se promulgó la Recopilación de Leyes de Indias.

Durante muchos años, el derecho de los nuevos estados fue una amalgama de normas formadas por el antiguo derecho castellano y el nuevo derecho republicano. Sólo se cambió el orden de prelación en la aplicación

de las leyes establecido en las normas castellanas. Un ejemplo que vale para todos los estados americanos, que usan aproximadamente las mismas soluciones, la ofrece el Reglamento Provisorio para la Dirección y Administración del Estado, que aprobaron en 1817 las Provincias Unidas del Río de la Plata. Estableció al respecto:

«Hasta que la Constitución determine lo conveniente, subsistirán todos los códigos legislativos, cedulas, reglamentos y demás disposiciones generales del antiguo Gobierno español, que no estén en oposición directa o indirecta con la libertas e independencia de estas Provincias, ni con este Reglamento y demás disposición es que no sean contrarias a él liberadas desde 25 de mayo de 1810».

En sentido parecido se pronunció luego la Constitución de 1819, como había hecho también la Constitución Chilena de 23 de octubre de 1818, la Carta de la Gran Colombia de 6 de octubre de 1821, etcétera.

Por lo que concierne a la codificación civil, el proceso se inicia muy pronto, después de las independencias, en Venezuela, Argentina, la futura Colombia, Perú y otros estados. Pero fue, sin duda, el Código Civil Chileno de 1855, cuyo proyecto redactó muy minuciosamente Andrés Bello, el más influyente sobre la coetánea y ulterior codificación civil americana. El Código chileno respetó los principios generales que procedían de la legislación española, acomodó los nuevos del Código Civil napoleónico de 1804 y llegó a tiempo para tener en cuenta también los textos de García Goyena, que llegarían a formularse en España como proyecto de Código Civil de 1856. Se editaron en su día varios proyectos anotados que mostraban la medida en que se había apoyado Bello en las Siete Partidas o había usado las codificaciones de la época, incluido el proyecto de García Goyena. En definitiva, su criterio sobre cómo hacer un Código Civil en América están resumidas en el artículo que publicó en *El Araucano* de 6 de diciembre de 1839: «¿Y por qué empeñarnos en innovaciones más extensas? Nuestra legislación civil, sobre todo la de las Siete Partidas, encierra lo mejor de la jurisprudencia romana, cuyo permanente imperio sobre una tan ilustrada parte de Europa atestigua su excelencia... Una reforma reducida a los límites que acabamos de tratar no suscitaría contradicciones, no chocaría con los hábitos nacionales, en que las leyes no deben encontrar antagonistas sino aliados; y pudiera ejecutarse gradualmente tomando primero una parte de la legislación y después otra. En materia de legislación civil casi todo está hecho...».

Como he escrito en otro lugar, la lengua de los Códigos Civiles sería en toda Europa la lengua de la nación, la fijación de un patrón jurídico general por encima de las costumbres, usos locales y la fragmentación del Derecho tan característica de las épocas medieval y moderna. En los Códigos Civiles estaba, como señaló Bolívar con agudeza, la verdadera Constitución.

La codificación civil hubiera podido ser, considerando su importancia, una gran oportunidad para un cambio cultural de primer orden. Pero no ocurrió así, sino que el Código Civil se convirtió en un ejemplo de lenguaje castizo y culto, depurado y preciso. Difundido en toda América, añadió al prestigio de las fuentes literarias, las gramáticas, ortografías y diccionarios académicos, la autoridad definitiva de la legislación.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Las obras de autores que se citan en el texto y otras utilizadas para su preparación son principalmente:

Acosta, J., *Historia natural y moral de las Indias* , ed. de Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987.

Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* , Buenos Aires, Hachette, 1955.

— «Enseñanza del idioma», *El iniciador* (1838).

Alfón, F., *La querella de la lengua en Argentina. Antología* , Buenos Aires, 2013.

Altamira, R., «El texto de las Leyes de Burgos», *Revista de Historia de América* , n.º 4 (1938).

Bello, A., «Ejercicios populares de la lengua castellana», *Mercurio* (1842).

— *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* , ed. crítica de Ramón Trujillo, Tenerife, Instituto Universitario de Lingüística Andrés Bello, 1981.

Benavente (MOTOLINÍA), T. de, *Historia de los indios de la Nueva España* , ed. de M. Serna Arnáiz y B. Castani Prado, Madrid, Real Academia Española, Centro para la edición de los clásicos españoles, 2014.

Casas, B. de las, *Historia de las Indias* , ed. de A. Millares Carlo, 3 vols. 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

— *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* , ed. de José Miguel Martínez Torrejón, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de LectoresCentro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2009 (Biblioteca Clásica).

Colón, C., *Textos y documentos completos* , ed. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Cuervo, R. J., «El castellano en América», en *Bulletin Hispanique* , t. III, n.º 1 (1901), págs. 35-62; y t. V, n.º 1 (1903), págs. 58-77.

Echeverría, E., *Los consuelos* , Buenos Aires, Imprenta Argentina, 1834.

Gutiérrez, J. M., «Carta al Secretario de la Academia Española», *La Libertad* (5 de enero de 1876).

Guzmán, A., *Historia de la codificación civil en Iberoamérica* , Santiago de Chile, 2000.

Inca Garcilaso De La Vega, *Comentarios reales de los incas* , ed. de Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1954.

Muñoz Machado, S., *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América desde la Conquista a las Independencias* , Barcelona, Crítica, 2017.

— *Sepúlveda, cronista del emperador* , Madrid, Edhasa, 2012.
Nebrija, A. de, *Gramática sobre la lengua castellana* , ed. de Carmen Lozano, Madrid, RAE, 2011.
Ricard, R., *La conquista espiritual de México* , 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 10.ª reimpr., 2010.
Sarmiento, D. F., «Ejercicios populares de la lengua castellana», *Mercurio* (27 de abril de 1842). Las contestaciones a Un Quídam están en el mismo diario de los días 19 y 22 de mayo, 3 de junio y 5 de junio de 1842.
— «Ortografía castellana», *La Educación Común* (1 de marzo de 1879).
— *Obras completas* , 52 vols., Santiago y Buenos Aires, 1879-1914.
Sepúlveda, J. G., *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* , Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1941.
— «Apología» , en *Obras completas* , vol. III, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
Solórzano Pereira, J. de, *Política indiana* , Madrid, Biblioteca Castro, 1996.
Valera, J., «Sobre la duración del habla castellana. Con motivo de algunas frases del señor Cuervo», *Los Lunes del Imparcial* (24 de septiembre de 1900).
Vitoria, F., de, *Relectio de Indis* , ed. de L. Pereña y J. M. Pérez-Prendes, Madrid, CSIC, 1967.
— *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra* . Madrid, Tecnos, 1998 (Clásicos del Pensamiento Político).

XI

HISTORIA DE UN DICCIONARIO

LAS FUENTES LITERARIAS Y JURÍDICAS DEL « DICCIONARIO DE AUTORIDADES»

La Accademia della Crusca (1583), la Académie Française (1635) y la Real Academia Española (1713) se fundaron con el principal objeto de elaborar diccionarios monolingües de italiano, francés y español. Pero afrontaron la tarea con métodos diferentes. El propósito de crear un diccionario requiere, antes que nada, la identificación de las palabras que han de formar parte del mismo, su selección, que tiene que hacerse considerando el uso real de cada palabra, su integración en el sistema del lenguaje ordinario, sea culto, especializado o vulgar. A efectos de esta prueba, cada uno de aquellos tres primeros diccionarios utilizó un criterio diferente: el de la Crusca se valió de la autoridad que tenían los grandes escritores del trescientos, a partir de Petrarca, y trasladó al *Diccionario de la lengua italiana* (1612) entre otras, las palabras que habían consagrado en sus obras. Los franceses de la Académie decidieron que ellos mismos, los elegidos, los inmortales, tenían autoridad suficiente para decidir, e incluyeron en el diccionario (1694) las palabras que estimaron que formaban parte de su lengua, sin necesidad de otros refrendos. La Academia Española, aunque teniendo muy presentes ambos modelos, especialmente el francés, se atuvo a un método o planta bastante más perfecto y comprometido. [1]

Su opción fue elaborar un diccionario en el que cada palabra hubiera sido seleccionada por constar su utilización efectiva en una base documental o corpus que lo atestiguara. Al aplicar este criterio, se estaban adelantando a la mejor lexicografía de decenios posteriores y situándose en la vanguardia de toda Europa en cuanto a la mejor técnica de preparar diccionarios. Cada palabra habría de tener, por tanto, su propio respaldo en una autoridad ajena a los propios académicos, buscada principalmente en la literatura castellana hasta entonces disponible.

Al aferrarse a este designio y cumplir el plan trazado, el primer diccionario de la Academia Española, publicado en seis tomos entre 1726 y 1739, fue conocido como *Diccionario de autoridades* porque cada lema que incorporaba incluía una referencia al autor y obra en que lo habían encontrado usado. Su título completo y verdadero fue, sin embargo, *Diccionario de la lengua castellana, en que* se *explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua* . [2]

Los académicos se repartieron las letras, siguiendo los criterios que estudió minuciosamente Lázaro Carreter, [3] coordinados por el fundamental Vincencio Squarzafigo Centurión y Arriola, académico y secretario perpetuo, ateniéndose a las reglas que ellos mismos habían aprobado. Constaban estas en un folleto titulado «Planta y methodo que por determinación de la Academia Española deben observar los académicos en la composición del nuevo Diccionario de la Lengua Castellana», que se preparó en 1713. Aquí es explícita la idea de apoyar cada palabra que se escogiese en fuentes con autoridad. A estos efectos, la mencionada planta indicaba que los académicos deberían repartirse «los Authores Classicos de la Lengua Española, para que cada uno desfrute la obra [esto es, que saque de ella sus frutos] que le cupiese apuntando las Vozes y Phrases especiales que nuestra Lengua y los textos con que las autorizan». No ha de valer por ello la obra de cualquier autor, sino que la predilección recaerá sobre «autores selectos», obras «de notoria calidad y estimación», prestigiosas e indiscutibles. [4]

En la historia de la Academia que figura en el tomo I del *Diccionario* se alude al procedimiento de trabajo basado en autoridades:

«De todos los puntos que se controvirtieron, en el que se convino con mayor constancia fue en confirmar cuantas voces se pudiesse con autoridades de los mejores Autores, sin embargo de la gran dificultad que esta resolución incluía; porque hallar en un libro una voz es fortuna que ofrece el acaso y muchas veces no consigue el más aplicado estudio; y para vencerla en el modo possible se encargaron los académicos de examinar varios Autores clásicos, sacando de ellos las autoridades más dignas de reparo...».

El mismo texto de la historia de la Academia establece también esta justificación:

«El poner estas autoridades pareció necessario, porque deseando limpiar, purificar y fijar la lengua, es obligación precisa que la Academia califique la voz, y manifieste los méritos de su juicio, pues con este methodo muestra la moderación con que procede y desvanece las inventadas objeciones de querer constituirse en maestra de la lengua; porque calificada la voz por limpia, pura, castiza y Española por medio de su etymología y autoridades de los Escritores; y al contrario, castigada por anticuada, o por jocosa, inventada, o usada solo en estilo libre y no serio, viene a salir al público, con notoriedad de hecho, que la Academia no es maestra ni maestros académicos, sino unos Jueces que con estudios han juzgado las voces; y para que no sea libre la sentencia, se añaden los méritos de la causa, propuestos en las autoridades que se citan.» [5]

Los autores clásicos que se consideraron «de notoria calidad y estimación» figuran en la «lista de los autores elegidos por la Academia Española para el uso de las voces y modo de hablar que han de explicarse en el Diccionario de la Lengua Castellana». La relación empieza con obras de carácter medieval y distingue entre la prosa y el verso.

La utilización efectiva de cada autor puede verificarse computando el número de voces en que aparece mencionado. Este es un ejercicio bastante complejo, que algunos autores han acometido pacientemente, pero que ahora facilita la digitalización del *Diccionario* . El puesto primero en la relación lo ocupa Quevedo, seguido de Cervantes y luego los autores más destacados del Siglo de Oro. [6]

Se han estudiado bastante las fuentes literarias del *Diccionario* y, en general, se ha dado por supuesto que *Autoridades* está hecho con el apoyo de los clásicos de nuestra literatura esencialmente. Sin embargo, estudios más afinados y exhaustivos, como los publicados por Guillermo Rojo y Pedro Álvarez de Miranda, [7] han llegado a constataciones que resultan asombrosas concernientes al papel fundamental que cumplieron otras fuentes no literarias y especialmente los textos de carácter jurídico. En este aspecto no puso tanto énfasis ni la planta ni el preámbulo de *Autoridades* , que se centraron en invocar obras de calidad y prestigio, medievales o de nuestros siglos de oro, y dejaron en un injusto segundo plano las demás fuentes. Pero las leyes, pragmáticas, ordenanzas, fueros y recopilaciones tuvieron, como ya ha sido desvelado, un papel fundamental. Margarita Freixa Alás estudió la diversidad de los textos legales usados en el *Diccionario* . [8] Entre ellos destacan el Fuero Juzgo, el Fuero Real, las

Partidas, «los Fueros de Vizcaya, Sevilla, Galicia, y los demás que se hallaren impresos, generales o particulares, antiguos y modernos, y todas las Pragmáticas Reales», la Nueva Recopilación, la Recopilación de Leyes de Indias, y muchas normas de menor entidad como las Ordenanzas de Abejeros, Huertas y Montes, diversos autos acordados del Consejo, las Ordenanzas Militares, las de Guarnicioneros, las definiciones de la orden de Alcántara, de la Orden de Calatrava, y diversas pragmáticas de tasas, entre las cuales la más importante para el *Diccionario* es la publicada en 1680.

Recurren los primeros académicos a las fuentes que les resultan más próximas y conocidas para seleccionar material léxico. La literatura clásica es el corpus más evidente, creativo y brillante desde el punto de vista lingüístico, pero la legislación tal vez fue, para ellos, un granero mucho más repleto y también próximo al vocabulario al que estaban más habituados, considerando sus currículums personales. Algunas de las normas utilizadas, como inmediatamente diré, son sistematizaciones o recopilaciones hechas utilizando criterios de clasificación que no se alejan mucho de la técnica de los diccionarios. Incluyen referencias a la significación de las palabras, imprescindible para la interpretación de las leyes. Todo lo cual debió ser de enorme utilidad para los académicos fundadores. Uno de los textos legales a que se atuvieron fue, por ejemplo, el Ordenamiento de Alcalá de 1348, donde se fijó por primera vez un criterio para jerarquizar las normas entre sí, y que dedicaba casi entero su título XXVII a la significación de las palabras (Ley II: «Como se deben entender las palabras de las leys, e fueros e ordenamientos que fablan en como la justicia o juredicion, o sennorio de los lugares e de otras cosas del Rey...»; Ley III: «Como se deben entender las palabras de los libros de las Partidas e del fuero de las leys o de las Fagannas, e costumbre antigua de Espanna e de los Ordenamientos de Cortes.»).

Los fundadores de la Academia Española, en su mayoría con formación jurídica de base y casi todos con empleos en consejos e instituciones en los que era preciso manejar bien el derecho, tenían, por fuerza, que haber estudiado y estar familiarizados con las grandes polémicas sobre el lenguaje jurídico mantenidas a lo largo de los siglos anteriores.

Para no empezar de más lejos, la preocupación de los juristas por las palabras venía de los glosadores, aquel arte que empezó a desarrollarse en Bolonia, en fechas no concretadas que van del 1055 al 1125, gracias a la

iniciativa de un individuo, cuyo nombre tampoco ha podido establecerse con exactitud, llamado Guarnerio o Irnerio. Para enseñar el Derecho justinianeo con corrección dio en colocar aclaraciones en los diferentes pasajes entre líneas o al margen de cada párrafo. Estos escolios o glosas se basaban en un análisis casuístico y exegético que dio lugar, de modo casi natural y necesario, a la proliferación de géneros literarios muy adecuados a ese trabajo y complementarios del mismo, entre los cuales los vocabularios jurídicos a los que se conoció con diversos nombres: *De verbis quibusdam legalibus* , *De verborum significatione* , *Expositiones nominum legalium* , que llegaron a circular mucho por todo el occidente europeo.

Siguió a Irnerio un selecto grupo de glosadores. Primero sus cuatro notables discípulos (Jacobo, Martín, Hugo y Búlgaro) y luego otros muchos hasta llegar, en el siglo XIII, a dos que marcaron el cénit de la glosa antigua: Azzo, autor de la *Summa Codicis* ; y, sobre todo, Accursio, que alcanzó una enorme y duradera fama por la gran recopilación de glosas, hechas por sus predecesores y contemporáneos, que recibió el nombre de *Glossa Ordinaria* . Fue la cumbre de la obra de los glosadores.

En los siglos XIV y XV se sumó a la antigua escuela otra que formaron los posglosadores. Renovaron el método dándole una visión más práctica y atenta a los conflictos reales suscitados por la aplicación del derecho y tratando de conciliar el derecho justinianeo con los derechos locales (*Mos Italicus* se denominó a esta tendencia). Los nombres de los principales posglosadores son Cino da Pistoia (1270-1336), Bártolo de Sassoferrato (1314-1357) y su discípulo Baldo de Ubaldis (1327-1400).

Toda esta literatura medieval fue sometida a crítica severísima por los humanistas italianos que, a partir de Petrarca, se levantaron contra la corrupción sufrida por el latín clásico. El ideal del Renacimiento se había centrado en el restablecimiento de la cultura clásica y, sobre todo, de la lengua latina. Era esta el instrumento del que dependían todos los demás conocimientos y valores. Detectaron enseguida, al examinar las glosas, que el manejo del latín clásico era detestable, y se empeñaron en ponerlo de manifiesto. Después de Petrarca, en la primera mitad del siglo XV, Salutati, Bracciolini, Leonardo Bruni y, sobre todo, Lorenzo Valla. Detrás, muchos más.

Criticaron que los glosadores hubieran pretendido aplicar el derecho justinianeo a una realidad política y social, la medieval, completamente distinta, creando un lenguaje bárbaro, que ignoraba, además, el contexto en

el que nacieron los textos romanos. De esta actitud crítica nace el humanismo jurídico, la primera filología jurídica, que representan excelentemente Valla y Poliziano. El centro de sus críticas fue Accursio, el autor de la Magna Glosa, a quien consideraron el máximo exponente de la corrupción del latín; tanto a él como a la *acursiana secta* . Valla, que se había ejercitado en el estudio de muchos mitos reconstruidos con ignorancia de los hechos y de la lengua, como, por ejemplo, en su famosa impugnación de la *Donación de Constantino* , se despachó a gusto en el último libro de sus *Elegantiarum linguae latinae libri sex* .

Nuestro Antonio de Nebrija, que había estudiado en San Clemente de los Españoles, en Bolonia, y que conocía bien todo el movimiento humanista, del que él fue un destacadísimo exponente, trajo a España todas estas preocupaciones. A pesar de que no era jurista, sino gramático, preparó tres obras de contenido jurídico: *Iuris civilis lexicon* (Salamanca, 1506), que es un diccionario de términos jurídicos, unas acotaciones sobre libros de Derecho Civil y las *Annotationes in libros pandectarun* . Ayudó de esta manera a ilustrar la ciencia jurídica, como dijo Luis Vives, «con ayuda de la filología y de la arqueología». El *Iuris civilis lexicon* es una crítica desgarrada, desabrida, en la que emplea descalificaciones tremendas, como no era infrecuente en las disputas intelectuales de la época, contra Accursio, el gran corruptor, el bárbaro. *Adversus barbaros* [9] es el título del famoso epigrama del lebrijense.

Esta comunión entre la filología humanista y el derecho, a propósito del buen uso de la lengua y de la significación de las palabras, así como sobre el mejor método de preparar vocabularios o diccionarios, se mantuvo en los establecimientos públicos y en los círculos cultos de toda Europa. No sólo porque el Derecho Romano siguió teniendo amplia vigencia, al menos indirecta, al ser recogidas sus instituciones en costumbres y textos locales, sino porque el mismo afán depurativo de los humanistas empezó a manifestarse en cuanto en Europa alcanzaron un grado importante de maduración las lenguas romances, derivadas del latín, y se prepararon los primeros vocabularios o diccionarios donde fijarlas con criterios paradigmáticos.

Por tanto, nuestros primeros académicos, en su mayoría con formación jurídica y miembros de consejos, hubieron de tener delante todas esas experiencias que debieron pesar en el manejo de las fuentes jurídicas para la

preparación del *Diccionario* . Fueron criterios humanísticos los que de modo indiscutido se usaron para crear *Autoridades* . [10]

EL PESO ESPECÍFICO DE LOS DOCUMENTOS LEGALES EN « AUTORIDADES»

El peso específico que tuvieron los documentos legales en la preparación del *Diccionario de autoridades* se refleja, más que en la lista de autores elegidos, en las tablas de abreviaturas y sobre todo en las citas, que descubren definitivamente las fuentes que realmente se utilizan. Hay entre estas últimas muchas menciones a documentos que no tienen carácter literario, entre los cuales los de contenido jurídico son los más importantes. M. Freixa Alás ha contado hasta cuarenta y ocho textos legales distintos en el *Diccionario* . [11]

La mayor parte de ellos son utilizados esporádicamente, como prueban las tablas de Guillermo Rojo, pero hay otros que tienen una presencia continua y son la fuente de centenares de palabras. Especialmente la Nueva Recopilación de 1567, la Recopilación de Leyes de Indias de 1680, las Partidas, el Fuero Juzgo y una variada cantidad de fueros municipales y ordenanzas y pragmáticas, entre los que destaca, como veremos, la Pragmática de tasas de 1680.

La Nueva Recopilación ocupa el tercer lugar en número de citas con 1532, sólo superada por Quevedo y Cervantes, Lope de Vega y Fray Luis de Granada. Si se suma el total de citas de textos jurídicos resulta que esta fuente está a la altura de la obra literaria más citada y por encima de la mayoría de ellas. [12]

El caso de la Pragmática de tasas es paradigmático del peso que tuvieron las fuentes legales.

La Pragmática de 1680, que renueva otra de 1627, es una norma característica de las intervenciones económicas en los mercados y el comercio durante largos períodos del Antiguo Régimen, especialmente en los momentos más álgidos del mercantilismo. Las denominaciones de estos productos tasados formaban un vocabulario castellano tan rico como extenso, ideal para completar el lenguaje más refinado de las fuentes literarias con los nombres de las cosas más cotidianas y vulgares; imprescindibles también para el *Diccionario* . Era un repertorio impresionante por su riqueza, aunque sin autoridades literarias que lo

respaldasen: no ofrecía más autoridad lingüística que la que el respeto a la norma, siempre imponente y de cumplimiento debido, tuviera por sí misma. Las 51 páginas de la Pragmática tienen una media de 30 palabras distintas, con lo que puede calcularse el inmenso valor de la mina que explotaron los académicos. Algunos ítems, que son más descriptivos, ofrecen varias al mismo tiempo que resultaban aprovechables: «cada vara de franja de seda de dos hazes, cortadas por dos lados y el cayrel, en medio, a 34 maravedís» (pág. 36) o «cada pie de puerta, o ventana, moldada de quartón, a un haz, con cercos de vigueta, y tableros de nogal, a diez reales» (pág. 31).

Según los recuentos de Rojo la Pragmática se cita 785 veces en *Autoridades* , lo que la sitúa en el puesto duodécimo del *ranking* de las obras utilizadas. Pero su importancia cualitativa es aún mayor, como ha hecho notar el último autor citado. Si se compara la extensión del *Quijote* y la de la Pragmática resulta que el texto de esta es utilizado el doble de veces que la obra de Cervantes. La prueba la hace Álvarez de Miranda partiendo de las citas del *Quijote* que el secretario de la Academia Vincencio Squarzafigo extrajo de la edición madrileña de 1706. Los dos tomos suman 722 páginas. El *Quijote* se cita en el *Diccionario* 2.403 veces y la Pragmática, 785. Pero considerando el número de páginas de cada obra resulta que la ratio de citas por página de la novela es de 3,32 y la del texto legal 7,77; el doble este, por tanto.

También es digno de ser destacado que cuando en los artículos del *Diccionario* se utilizan varias citas, unas literarias y otras legales, se ordenan poniendo siempre por delante estas últimas. Así ocurre hasta cuando las menciones a la modesta Pragmática se enfrentan con invocaciones de Cervantes o Quevedo. El *Diccionario* no sólo reconoce la misma autoridad a aquella norma que a los clásicos, sino que pone por delante la cita de la Pragmática.

Si las fuentes que utiliza un diccionario han de reflejar la utilización real de la lengua, el sistema entero de comunicación y no sólo el lenguaje culto, o el lenguaje técnico, bien se comprende que los académicos que trabajaron el *Diccionario* vieron en los textos legales, que además conocían bien porque casi todos ellos, como ya he dicho, habían estudiado leyes y servían en alguno de los consejos reales, las audiencias u otras instituciones públicas, la más indiscutible autoridad, complementaria de los grandes autores, y riquísimos almacenes de palabras.

No quiere esto decir que el léxico traído al *Diccionario* desde las normas jurídicas fuera siempre de carácter técnico y especializado. El vocabulario recogido de la Pragmática de tasas, por ejemplo, designaba actividades y objetos de la vida ordinaria, que en ninguna parte podría encontrarse mejor compilados y ordenados que en los textos legales. Servían estos de fuente para conocer tanto el lenguaje del Estado o poder explicar la significación de los términos que usaban las leyes y los tribunales para resolver los litigios entre particulares, como las formas de expresión usuales u ordinarias que necesariamente tenían que recoger al proveer sobre las necesidades de las gentes y ordenar la convivencia. Esta doble proyección de los textos jurídicos incrementaba su valor como fuente del *Diccionario* .

Efectos de los cambios legislativos introducidos en el reformismo borbónico

Toda la legislación utilizada para la elaboración del *Diccionario de autoridades* era, por lo expuesto, preborbónica, anterior a la Ilustración, legislación que respondía, por tanto, a un orden de ideas esencialmente medieval. Representaba un universo jurídico que estaba a punto de ser sustituido; los postulados ideológicos ilustrados reclamarían un cambio inmediato de buena parte de aquellos textos para acomodarlos a nuevas concepciones políticas (el centralismo que sustituyó inmediatamente a la organización del Estado que habían mantenido los Austrias, a partir de los Decretos de Nueva Planta), económicas (se inició la legislación sobre libre comercio), culturales (regalismo y nueva ordenación de la educación; expulsión de los jesuitas; inicio del patronazgo cultural de Felipe V y sus inmediatos sucesores) y jurídicas (revisión en las universidades del peso de la enseñanza basada en el Derecho Romano, cambio en los procedimientos de adopción de normas y paulatina ampliación de las garantías de los derechos).

Por lo pronto, una riada de disposiciones nuevas desplazó al viejo Derecho. Desde luego el de los territorios forales, que, en su parte de derecho público, es arrasado por los Decretos de Nueva Planta desde 1707. Pero también todo el derecho de la vida cotidiana que estaba representado en *Autoridades* por la Pragmática de tasas o por las Ordenanzas de

Abejeros, Huertas y Montes, las de Guarnicioneros, las Constituciones de la Hermandad del Refugio, la Pragmática de Trages u otras disposiciones de contenidos igualmente humildes.

El Consejo de Castilla se denominó Consejo Real a partir de la supresión del Consejo de la Corona de Aragón mediante Real Decreto de 15 de julio de 1707 y se encargó desde entonces de legislar. Las Cortes dejaron prácticamente de reunirse y todo el nuevo derecho se producía ordinariamente mediante pragmáticas, reales decretos, reales órdenes y autos acordados.

Para facilitar su conocimiento y manejo, una Pragmática de 1723 ordenó la recopilación de todos los autos acordados de Felipe V para complementar la nueva recopilación de 1567. Se agruparon por orden cronológico.

En 1745 se volvió a editar oficialmente la nueva recopilación de 1567, a la que se añadió otro tomo con los autos acordados del Consejo. Se hicieron otras ediciones en 1772, 1775 y 1777. Nada de ello resolvió el creciente problema del desorden normativo y el incremento de la masa de legislación, sobre la que formularon quejas sucesivas personajes tan influyentes como Campomanes y Jovellanos, entre otros muchos.

Había interés en recopilar toda la legislación producida desde 1745 y fue Campomanes quien propuso al Consejo el nombramiento de Manuel de Lardizábal, entonces alcalde del crimen de la Audiencia de Granada, para que se ocupase de hacerlo. Se efectuó el encargo y Lardizábal, asistido por una Junta de Ministros, acometió el trabajo recopilatorio que presentó al Consejo en 1785 en tres gruesos volúmenes que comprendían más de 500 normas. Pero los fiscales del Consejo lo informaron desfavorablemente y el suplemento no se publicó nunca. Una *Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reynado del Señor Don Carlos III* se editó sucesivamente en el período final del siglo (la tercera y última edición es de 1803). Empezaba por una Cédula de 5 de marzo de 1760 relativa a las Ordenanzas de Intendentes. El trabajo de Lardizábal había sido influyente y crucial para la culminación de esta compilación.

Carlos IV encargó a Juan de la Reguera Valdelomar [13] que corrigiese y completase el suplemento preparado por Lardizábal. Presentó su trabajo al poco y anunció al monarca que, además, tenía dispuesto un plan para llevar a cabo una compilación general que se llamaría *Novísima* . El rey le

confirmó el encargo y Reguera lo terminó con diligencia. Un Real Decreto de Carlos IV dictado el 5 de julio de 1805 promulgó la Novísima Recopilación.

A juicio de la mayoría de los juristas que se atrevieron a opinar, era un emplasto. Las críticas de un personaje como Martínez Marina fueron durísimas: «Vasta mole levantada de escombros y ruinas, edificio monstruoso, compuesto de partes heterogéneas y órdenes irreconciliables». Estaba plagada de defectos inadmisibles. Tan duras fueron las observaciones del jurista historiador que Reguera lo demandó ante los tribunales y, además, se sintió impulsado a dar explicaciones mandando a la imprenta una obra titulada *Juicio crítico de la Novísima Recopilación* . Pero no estuvo solo, como digo, Marina; también Juan Sempere y Guarinos fue, entre otros, un crítico acerbo.

Manuel de Lardizábal, un personaje clave en la puesta a punto y compilación de la legislación del XIX con anterioridad a la promulgación de la Novísima Recopilación, había nacido en 1739 en la Hacienda de San Juan del Molino, en la provincia de Tlaxcala, Nueva España, y allí permaneció hasta que se trasladó a España y terminó sus estudios de Derecho Civil y Canónico en Valladolid. Al cabo de los años pasaría por muy diferentes cargos políticos en gobiernos de signos encontrados. Pero destacó mucho como académico de la Lengua, para lo que fue elegido miembro de número en 1775. A él se debe la edición del Fuero Juzgo y el eruditísimo estudio preliminar que lo acompaña. Don Manuel fue secretario perpetuo de la Academia desde 1776. Los trabajos de preparación de la edición del Fuero Juzgo habían comenzado en 1784, un par de años después de que Manuel de Lardizábal publicara una obra importantísima para la transformación del sistema punitivo del Antiguo Régimen: *Discurso sobre las penas* , publicado en 1782.

Es un libro alineado con los principios reformadores que habían desarrollado los pensadores ilustrados, franceses e italianos, y también algunos autores españoles decisivos, entre ellos Macanaz, Feijoo, el padre Martín Sarmiento, Acevedo, Sempere y Guarinos y Forner. En el libro de Lardizábal se formularon, dentro de ese ámbito ideológico, muchas propuestas originales fundadas sobre todo en su experiencia, que ya era muy amplia cuando escribió el *Discurso* y, desde luego, incomparable con la de Beccaria, que, pese a su genialidad e influencia, escribió a los 26 años,

en 1764, su crucial e influyente *Dei delitti* e *delle pene* sin conocer nada o muy poco de la práctica de la legislación criminal, más allá de lo aprendido en los ambientes intelectuales franceses e italianos.

La erudición que muestra el *Discurso* es mucha, probando un conocimiento del pensamiento criminalista que abarca con desenvoltura la literatura clásica y, desde luego, los principales autores que habían abordado la cuestión en su siglo. [14]

El *Discurso sobre las penas* suponía la puesta en solfa de buena parte del derecho punitivo heredado que figuraba en los textos que la Academia había utilizado para la elaboración del *Diccionario de autoridades* . La constatación de este hecho no sólo era palmaria para cualquier jurista de la época, sino que en este caso los cambios son además impulsados por un académico muy representativo, que tuvo en el período en que escribe esa obra y en los años inmediatamente sucesivos una posición de gran importancia dentro de la Academia. También fue el propio Lardizábal el que llevó a cabo la presentación escrita de la edición de 1780 por parte de la Academia del *Quijote* . [15]

En fin, otra muestra muy significativa de los cambios que afectan a las fuentes jurídicas documentales que usó el *Diccionario de autoridades* tiene que ver con las concepciones concernientes a la intervención económica del Estado que trajo consigo la Ilustración. En particular, la afectación por esa nueva política de normas como las pragmáticas de tasas, y otro tipo de disposiciones de carácter intervencionista en los precios de los productos. En general, el mercantilismo dominante durante el reinado de Carlos II había dejado un reguero de normas de fomento de las fábricas e industrias públicas o mixtas, regulaciones proteccionistas y de control de los mercados, y limitaciones muy severas a la libertad de producción y comercio.

La Pragmática de tasas, tan importante para el *Diccionario de autoridades* , como otras normas de ese tipo dictadas en el siglo XVII , se corresponde con una intensa regulación pública que afectaba a la comercialización de los productos básicos. El objetivo principal de este tipo de regulaciones fue, inicialmente, garantizar el abastecimiento de la población, como refleja la aplicación de la tasa de granos que gravaba en Castilla desde 1502 su comercio.

Hasta 1765 no se liberalizó el comercio de granos. La tasa operaba cuando el precio de mercado excedía de los límites fijados. [16]

El pensamiento ilustrado luchó contra esta clase de medidas postulando la adopción de disposiciones legales liberalizadoras del ejercicio de las artes, de la industria y el comercio. Campomanes, en el apéndice a su *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* , criticó las ordenanzas de los distintos oficios y lo legislado sobre ellos en cuanto que se mantenía el empeño de «gravar a los artesanos con licencias y fianzas antes de poner obradores o tiendas» y establecer sobre ellos múltiples derechos y multas. En la fecha de su *Discurso* ya estaba claro que cuando los frutos de la tierra se tasaban, los labradores se desinteresaban del cultivo, y así lo advertía Campomanes. También subrayaba que ese tipo de gravámenes concluía en que los artesanos hicieran su obra apresuradamente, «falta de ley» y con malos materiales. Las tasas eran malas, aunque se hubieran establecido usando criterios equitativos, lo que tampoco era el caso más general.

La crítica se extendía también a las restricciones en el ejercicio de las profesiones y oficios. Campomanes propuso en 1776 la supresión en las pruebas e informaciones de todas las preguntas que suponían impedimentos a determinadas clases para ejercer profesiones u oficios. [17] En general todas estas propuestas de los grandes ilustrados terminarían en el reconocimiento final de la libertad de industria y comercio, que tenía por principio el levantamiento de todas las cargas y restricciones existentes durante el Antiguo Régimen, entre ellas muy especialmente las tasas que gravaban los productos. El final de este recorrido está en los Decretos de las Cortes Generales y Extraordinarias de 22 de febrero de 1812 y 8 de junio de 1813, entre otros, que adoptan medidas liberalizadoras; habrían de sufrir un paréntesis en el inmediato período absolutista, y resurgir con los reales decretos que se aprueban inmediatamente durante la regencia de M.ª Cristina (Reales Decretos de 6 de septiembre y 6 de diciembre de 1836 y 29 de mayo de 1837, entre otros).

Recepción limitada en el Diccionario

¿Cómo afectaron todos estos cambios políticos y legales al *Diccionario* de la Academia?

No está contado el efecto en ningún sitio que me conste, pero parece razonable pensar que sembraran dudas serias en los académicos sobre cómo continuar su obra y afrontar las nuevas ediciones. No se hizo, propiamente,

ninguna más del *Diccionario de autoridades* . Se llegó a publicar una segunda edición del tomo primero, que comprendía la A y la B, en 1770, y las actas de las Juntas de la Academia dan cuenta de que se había convertido en un trabajo ordinario discutir y repasar las abundantísimas papeletas y cédulas que recogían posibles o necesarias modificaciones. Y no se cejó en el empeño hasta bien entrado el siglo XIX, cuando la nueva edición de *Autoridades* quedó definitivamente bloqueada. A cambio, en 1780, se hizo una edición nueva, primera del *Diccionario de la lengua castellana* , la matriz del que ha continuado reeditándose hasta hoy, despojado de las autoridades literarias, legales o de cualquier otro orden. Todas hubieran tenido que renovarse para mencionar textos posteriores a la primera edición, que reflejaran, al lado de los clásicos, la realidad de la lengua del momento, pero especialmente tendrían que haber dado cuenta de los cambios normativos. Este problema se debió vislumbrar por los académicos como una cuestión grave, que haría muy trabajoso el mantenimiento de la planta del *Diccionario* como fue concebida en 1713-1715 y aplicada en los volúmenes publicados entre 1726 y 1739. Formaban parte de la RAE en el período de tiempo que va desde el último cuarto del siglo XVIII al primero del XIX , mientras estos problemas de la renovación de las autoridades jurídicas del *Diccionario* se debatían, eminentísimos juristas, algunos de los cuales eran mentores e incluso coautores de los proyectos de reformas legales que habían desplazado los iniciales corpus en que se apoyó aquella obra magna.

Desde luego, ninguna de estas transformaciones implicaba que los artículos del *Diccionario* afectados quedaran invalidados. La significación de las palabras es más estable que los cambios normativos si han logrado entrar a formar parte del lenguaje en uso. Quizá la evaluación más acertada hubiera llevado a concluir que el problema no era tanto de sustitución de lo existente como de adición o de cambio de significado. De hecho, según las minuciosas cuentas que han formulado M. C. Henríquez Salido y E. Alonso-Misal, las ediciones del *Diccionario* desde 1780 aumentaron el número de palabras de significación jurídica estricta. [18]

Pero el hecho es que aquel monumento lingüístico que fue el *Diccionario de autoridades* , construido con la más avanzada técnica lexicográfica de toda Europa, basada en definiciones escuetas y comprobaciones documentales del uso de cada palabra, anotando las fuentes para apoyar cada una de las definiciones, no volvió a editarse

completo. En el *Diccionario de uso* desaparecieron los fundamentos literarios o legales, o el apoyo en documentos de la vida diaria, desde los periódicos hasta las guías telefónicas. Esto no implicó, desde luego, que la RAE se desentendiera del asunto y no volviera a emplear el método, que, por el contrario, se mantuvo presente en la papeletización de formas por millones y, ulteriormente, en los grandes corpus electrónicos, hasta el actual CORPES (Corpus del Español del Siglo XXI).

La autoridad del *Diccionario* se hizo radicar en la propia Academia y sus miembros. Como había ocurrido con el diccionario de la Académie Française desde el principio.

Los corpus de la Academia también empezaron a situar en un lugar marginal las fuentes legales. El CORPES se alimenta hoy de toda clase de fuentes, entre las que ocupa un lugar modesto la documentación jurídica. Obviamente implica esto un empobrecimiento cuya raíz no está sólo en los cambios que he descrito en un apartado anterior, acontecidos en el siglo XVIII , sino también en lo que ocurrió con la llegada del constitucionalismo, como enseguida explicaré.

LA POLÍTICA ENTRA EN LOS DICCIONARIOS DE LA LENGUA

A finales del siglo XVIII, en los años preliminares al estallido de la Revolución Francesa y a partir del desarrollo de esta, se produjo también una revolución de las palabras. Palabras nuevas de enorme significación política para poner nombre a instituciones y derechos antes inexistentes: *asamblea legislativa* , *elecciones* , *soberanía nacional* , *separación de poderes* , *liberal* , *guillotina* , *sansculotte* , *derechos del hombre* , *igualdad* , *fraternidad* , *bienestar* , *felicidad* , *libertad* , *libertad de industria y comercio* , *libertad de imprenta* , y tantas otras de gran significación política y social. Algunas se habían hecho presentes en el pensamiento de la Ilustración, pero la Revolución fue el movimiento que las constitucionalizó y fijó en las declaraciones de derechos. Aportaban novedades para la lengua muy relevantes. Por lo pronto suponían una súbita y rapidísima renovación del vocabulario, lo que de por sí es insólito considerando la lentitud con que evoluciona el idioma. Pero, sobre todo, se trataba de un vocabulario político no domado ni sometido a control. El vocabulario con relevancia política era, durante el Antiguo Régimen, dominio del monarca absoluto, que hacía uso de él o no en la legislación o en las resoluciones de sus consejos, y

ponía límites o proscribía las palabras y conceptos inconvenientes. Las armas radicaban en la censura, en la autorización previa para editar, en los privilegios de edición, o incluso, con frecuencia, en la represión firmísima de la justicia real o la inquisitorial. Con la Revolución el vocabulario se enriqueció y, además, quedó fuera del control del monarca. Por primera vez se pudo fijar, sin condicionamientos políticos, la lengua viva y completa, tal y como se usaba para las comunicaciones entre los individuos y las instituciones, sin las cortapisas que imponía por su propia naturaleza, y al servicio de su supervivencia, el absolutismo.

Dos preceptos de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Revolucionaria francesa el 26 de agosto de 1789, proclamaron las libertades de pensamiento y comunicación en los términos que habían reclamado los filósofos ilustrados desde hacía un siglo. El artículo 10 prescribió: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que su manifestación no altere el orden establecido por la Ley». Y el artículo 11: «La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; todo ciudadano puede, pues, hablar, escribir e imprimir libremente, sin perjuicio de responder por el abuso de esa libertad en los casos determinados por la ley». Aquellos días del primer año de la Revolución muchos escritores políticos e impresores habían lanzado hojas sueltas, panfletos y periódicos que empleaban el lenguaje con una virulencia hasta entonces desconocida, [19] y manejando el vocabulario nuevo a raudales. Muchas instituciones quisieron parar, sin lograrlo, los abusos de la nueva libertad de palabra. Fue necesario condicionarla mediante leyes. Estando vigente la Constitución de 1795 se aprobó definitivamente una ley de prensa el 12 de abril de 1796 que se mantuvo vigente hasta 1830. Luego otras la sucedieron. Mucho antes, con ocasión de hacerse con todo el poder, Napoleón pronunció un discurso clarificador ante el Consejo de Estado en el que explicaba cómo, por comparación con Inglaterra, en Francia no podía darse rienda suelta, sin ningún control, a la libertad de palabra. Esta posición de principio sobre los límites de la libertad de expresión y comunicación se mantuvo durante muchos años.

En España, el torrente de palabras que venía de Francia no sólo afectaba al sistema social y político establecido en general, sino de modo particular a la monarquía. En el país vecino el monarca terminaría siendo decapitado y se establecería la república y una cultura laica e igualitaria; en

definitiva, todos los estamentos dominantes se sentían amenazados por las nuevas ideas. En consecuencia, Carlos IV prohibió todos los periódicos que estaban fundándose en España febrilmente desde el reinado de su antecesor, con la única excepción del *Diario de Madrid* (Resolución de 24 de febrero de 1791 y Auto del Consejo de 12 de abril del mismo año). Mandó recoger algunos especialmente peligrosos, como *El Censor* . Y, en fin, excitó el celo del Tribunal del Santo Oficio, que se especializó en perseguir escritos que importaban desde Francia la nueva doctrina. [20]

Pero levantar barreras a la circulación de las palabras fue empresa harto difícil. Floridablanca quiso implantar un bloqueo de gran magnitud tratando de conseguir un rechazo total del fenómeno revolucionario francés.

La primera y muy expresiva comunicación acerca de cómo dicho movimiento estaba afectando al vocabulario es la que se contiene en la correspondencia cruzada entre el embajador de España en París, conde de Fernán Núñez, y Floridablanca, entre 1789 y 1791. Relata el embajador a Moñino los sucesos y aparece en sus cartas una muestra impresionante de ese vocabulario nuevo. La misma ilustración ofrecen las cartas que el encargado de negocios de la embajada, Domingo de Iriarte, dirige a su hermano Bernardo. Allí se ve la traza que está dejando el arsenal de las palabras emergentes. En ambos casos, con la particularidad de que los corresponsales se esfuerzan por verter al español, adoptándolas, expresiones hasta entonces desconocidas en nuestra lengua. Y las acomodan con dificultad. Hay casos en que no se les ocurre ninguna solución y emplean el galicismo en crudo, sin adaptación alguna.

Iriarte, que, desde 1791, se quedó al frente de la embajada parisina, siguió contando sus impresiones en la correspondencia que mantuvo con el conde de Aranda. Le hacía notar, en una carta de 4 de julio de 1792, que la Revolución había cambiado muchas cosas y había tenido la necesidad de inventar palabras para expresarlas. Insinuaba que podría hacerse con ellas un diccionario para traerlas y fijarlas en nuestra lengua. Aranda ordenó enseguida que se preparara e Iriarte propuso una relación provisional que incluía 271 vocablos. [21] También los franceses hicieron lo mismo para recoger el vocabulario naciente. Se elaboraron suplementos de los diccionarios de uso y el propio diccionario de la Académie Française incorporó las novedades esenciales a su quinta edición. El *Nouveau dictionnaire portatif de la langue française* de Marie Gallel, que había editado un apéndice en 1797 con las novedades revolucionarias, también

preparó para su edición bilingüe un *Vocabulario francés-español de las voces introducidas en el idioma francés desde la Revolución francesa* (1803). Lo mismo ocurrió con el diccionario de J. L. Barthélemy Cormon y otros. [22]

En la España absolutista se luchaba todavía por las mismas fechas en que se producen las mencionadas ediciones, con todas las armas disponibles, contra esa invasión léxica, tan inconveniente para los intereses de la monarquía, la nobleza y el clero.

Pero el muro estaba desmoronándose de hecho por la presión de ediciones múltiples de folletos, hojas sueltas y periódicos que, desde posiciones de riesgo, se arrimaban a las ideas revolucionarias. Y el bloqueo, en fin, quedó roto formalmente el 10 de noviembre de 1810 cuando las Cortes Generales y Extraordinarias aprobaron el Decreto de Libertad Política de la Imprenta. Su norma principal está en el artículo 1: «Todos los cuerpos y personas particulares, de cualquier condición y estado que sean, tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anteriores a la publicación, baxo las restricciones y responsabilidades que se expresarán en el presente decreto».

Entonces las compuertas del poder público quedaron abatidas y penetrables por la crítica de los periódicos que se fundaron inmediatamente o restablecieron al calor de la nueva libertad. Se multiplicaron, al hacerse también más explícitos, los conflictos provocados por el contenido de las publicaciones. Algunos periódicos muy señalados se enfrentaron al poder, como *El Robespierre Español* que redactaba Pascasio Fernández Sandino, *El Español* de Blanco White o el *Semanario Patriótico* de Quintana. [23]

En el período constitucional, que abre el Decreto de Libertad de Imprenta y continúa con las Cortes Generales y Extraordinarias en Cádiz, fluye el torrente de la innovación léxica que trae el constitucionalismo.

María Cruz Seoane [24] ha llevado a cabo un estudio general e influyente sobre la renovación del lenguaje en el primer constitucionalismo español, completado luego por otros muchos diversos ensayos y artículos, entre los que destaco el libro de M.ª Teresa García Godoy. [25] Documentan estos estudios los nuevos vocablos que se afincan entonces. Algunos proceden de la Ilustración, como *felicidad* y *bienestar* , pero la Constitución de 1812 los eleva de dignidad al incorporarlos a su artículo 13. [26]

Revolución , *reforma* , *soberanía nacional* , *nación* , *unidad nacional* , *patria* , *división de poderes* , *poder legislativo* , *arbitrariedad* , *constitución* , *poder judicial o judiciario* , *responsabilidad* , *funcionario público* , *derechos del hombre (naturales* , *sagrados* , *inherentes* , *inalienables* , *imprescriptibles)* , *igualdad* , *libertad* , *seguridad* , *propiedad* ... Seoane estudia la utilización de estos vocablos en los debates constituyentes y en la prensa de la época. García Godoy incluye en su libro un extenso glosario del vocabulario doceañista con alcance prácticamente exhaustivo. El modelo idiomático que se adopta en el debate constituyente transformaría desde luego la lengua del derecho, y se desarrollaría progresivamente durante los años siguientes. Algunas de las palabras son directamente vocablos revolucionarios, procedentes de la Revolución Francesa, cuya utilización, por ser excesivamente radical, la mayoría de los diputados reprueba. Pero otras o son realmente innovaciones lingüísticas, o transformaciones de viejas palabras para darles un nuevo significado. Esta «revolución de los nombres y no de las cosas» es algo que critica seriamente el periódico *El Redactor* en un artículo de 1813, refiriéndose al cambio de nombre del Consejo de Castilla por *Tribunal Supremo de Justicia* . Muchos periódicos de la época se dedican a dar cuenta de la significación de las palabras revolucionarias e incluso llegan a dar por entregas relaciones de definiciones de los vocablos de moda. Así lo hace el semanario *Patriótico* en relación con la palabra *pueblo* . O *El Censor* en relación con las palabras *gobierno* , *leyes fundamentales* , *constitución* y *patriotismo* .

Las palabras en esta época han dejado de tener la misma significación neutral e indiferente que tuvieron durante todo el Antiguo Régimen. Ahora la aceptación o no de lo nuevo tiene también significación política y puede determinar que quien las acepta sea calificado de *afrancesado* o *patriota* , de *conservador* o *liberal* , de *absolutista* o *constitucionalista* . Incluso para la lucha de palabras contra palabras, los diccionarios, que hasta ahora habían sido herramientas absolutamente neutrales e indiferentes a la política, se empiezan a emplear también con sesgo ideológico no disimulado.

Los pioneros fueron los diccionarios burlescos, que aparecen en los primeros años del siglo XIX para zaherir a los adversarios políticos mofándose de su inclinación a usar palabras nuevas o acepciones nuevas de palabras antiguas cuyas definiciones ridiculizan. Se publican por entusiastas

de las diferentes ideas políticas y filosóficas en liza. Para parodiar a políticos serviles, afrancesados o progresistas a cualquier título, el *Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España. Obra útil y necesaria en nuestros días* se editó un par de veces en 1811. Los grupos liberales reaccionaron encargando otra obra paródica, que provocó gran escándalo, hasta el punto de que su autor dio con sus huesos en la cárcel. Se tituló *Diccionario crítico burlesco del que se titula «Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España»* . Aunque se publicó también como panfleto anónimo, se sabía que su autor había sido Bartolomé José Gallardo, bibliotecario de las Cortes de Cádiz. [27] El *Diccionario crítico burlesco* de Bartolomé José Gallardo se publicó en una primera versión, de apenas 22 páginas, que luego se fueron ampliando, hacia 1811. [28]

Al género pertenecen también el *Nuevo vocabulario filosófico democrático* , *indispensable para todos los que deseen conocer la nueva lengua revolucionaria. Escrito en italiano y traducido al español* , del que es autor el jesuita Lorenzo Ignacio Thiulen en Venecia, que se edita en Madrid en 1813, y otros varios. [29]

Para lo que ahora interesa destacar, estas obras, que desde luego contienen definiciones cargadas de subjetivismo, valoraciones y opiniones, que las hacen lexicográficamente inaceptables, [30] demuestran la relevancia política de las palabras, que su empleo no es indiferente desde el punto de vista de la política. Y, además, a partir de ellas es posible establecer cuál era la relación esencial de las palabras que resultaban controvertidas. Por ejemplo: *adepto* , *contrato social* , *constitución* , *despotismo* , *democracia* , *fanatismo* , *filósofos* , *filantropía* , *francmasones* , *humanidad* , *jacobinos* , *jansenistas* , *liberales* , *libertad de opinión* , *patriotismo* , *preocupación* , *público* , *pueblo* , *regeneración* , *ruina* , *serviles* , *superstición* , *tolerancia* , *ilustración* , *igualdad* ...

Como ha estudiado M.ª Teresa García Godoy, [31] algunos vocablos doceañistas, cuya utilización está muy bien documentada en los estudios que he citado, también eran palabras con «vitola académica». Cotejando la cuarta edición de 1813 y la quinta de 1817 del *Diccionario* de la Real Academia Española, comprueba la autora citada que muchas palabras nuevas del Cádiz de las Cortes recibieron pronto el parabién de la Academia. En 1817 son académicas las voces *egoísta* , *egoísmo* , *insurgente*

, *insurrección* , *intriga* , *intrigante* , *subversivo* , *votación* y las acepciones políticas de *parlamentario* , *estado llano* y *orden público* . La cosecha sin embargo no era objetivamente muy importante para la renovación del *Diccionario* , considerando el enorme impacto que el nuevo léxico constitucional debería haber tenido.

Otros muchos vocablos que se imponen definitivamente durante los gobiernos liberales desde la regencia de María Cristina faltan en el *Diccionario* de la RAE. El lexicógrafo Ramón Joaquín Domínguez lo puso de manifiesto en su *Diccionario nacional* , publicado en 1846-1847. Texto de extensión impresionante, en el que Domínguez explaya sus concepciones ideológicas sobre muchos de los lemas que define, cuando la materia lo permite, y en el que, cuando puede, se muestra muy beligerante contra el *Diccionario* de la Academia por no incluir algunos vocablos esenciales de la era constitucional. Algunas veces parece ensañarse con la estolidez de los académicos, que cree debida más a indolencia que a desconocimiento o temor político. Por ejemplo, al definir la palabra *funcionario* , dice Domínguez que «los señores académicos se han olvidado de sí mismos. La mayor parte son funcionarios del Gobierno, sin embargo han omitido esta voz. En casa de herrero, cuchillo de palo». A la fecha del diccionario de Domínguez, tampoco habían llegado al *Diccionario liberalismo* , *servilismo* , *territorio* , *terrorista* , *diputación provincial* , *levantar la sesión* , *soberanía nacional* , *partido de oposición* , y muchísimas acepciones nuevas concernientes a las palabras *libertad* , *igualdad* o *constitución* propiamente.

Además de otras razones, que se derivan de lo que he expuesto, el retraso de la Academia en responder a la revolución del léxico jurídico y político, iniciada en Francia y continuada al final del período ilustrado y en los primeros años del constitucionalismo, tuvo que deberse forzosamente al carácter controvertido de muchos de sus términos. La RAE dio aquí muestras de un razonable conservadurismo, que además venía forzado por la mala situación que la Academia como institución y algunos de sus miembros más notables padecieron desde la entrada de los franceses y la inmediata guerra de la Independencia. Alonso Zamora Vicente, en su *Historia de la Real Academia Española* , [32] explica que cuando se produjeron aquellas circunstancias «los académicos se dispersaron, casi todos embarcados en la nueva y brusca situación. Domina la actitud antifrancesa en toda esta vida tumultuosa a borbotones que estalló en 1808

tras los sucesos del 2 de mayo en Madrid. Las sesiones se van espaciando en esa fecha y parece que vuelven a reanimarse en julio y agosto, después del ruidoso eco de la batalla de Bailén. El 8 de noviembre el pleno quedó enterado de la muerte de Pedro de Silva, su director, acaecida en Aranjuez [...]. En esa fecha cesan las reuniones [...]. En septiembre de 1810 se reúnen unos poquitos».

José María Merino ha establecido una clasificación posible de los académicos para determinar las posiciones políticas de unos y de otros, diferenciando entre académicos afrancesados indiscutibles y patriotas propiamente dichos. [33]

Está muy bien evaluado este largo período de dificultades por Víctor García de la Concha en su obra *La Real Academia Española: vida e historia* , en dos capítulos sucesivos dedicados a la «Continuidad en tiempos convulsos» y a la «Refundación», que, aunque se inicia a mediados del siglo XIX, no concluye hasta la edición del *Diccionario* de 1884. La calma de la Restauración y la incorporación al final de ella, en 1925, a la dirección de D. Ramón Menéndez Pidal sólo fueron un engañoso remanso que abocaría a una nueva etapa de vorágine. [34]

María Paz Battaner Arias [35] hizo un análisis contrastado entre las palabras de género político-social que pudo documentar en la época a la que se refiere su libro (1868-1873), y las que faltaban en el *Diccionario* de la Academia. Evidencia omisiones de palabras que tenían mucho uso en el lenguaje ordinario. Y ello sin contar otra merma concerniente a palabras de uso muy habitual en la literatura jurídica, que en los tiempos fundacionales de la RAE hubieran estado sin ninguna duda en el *Diccionario* , y que eran la expresión de la fuerza innovadora que seguía teniendo, tanto como las fuentes literarias, el lenguaje utilizado por las leyes.

La ilustración práctica de lo que sostengo puede llevarse a cabo, más allá de los análisis sistemáticos que ofrecen estudios como el que acabo de citar, rastreando a través de las ediciones del *Diccionario* la presencia o no de algunas palabras claves del debate constitucional o, en su caso, el tratamiento que reciben en los artículos correspondientes. No lo haré ahora con el detenimiento necesario, pero pongo algún ejemplo sencillo.

Hubo cuatro locuciones a lo largo del siglo XIX que estuvieron en el centro de todos los debates constitucionales, de 1812 a 1876 (con continuidad, por tanto, hasta 1931, considerando que hasta ese año estuvo vigente la Constitución de 1876), y fueron la causa formal de todas las

reformas y períodos constituyentes abiertos en el siglo: *soberanía popular* , *libertad religiosa* , *libertad de reunión* y *libertad de asociación. Soberanía popular* , *libertad de reunión* y *libertad de asociación* son unidades léxicas que nunca se incorporaron al *Diccionario* y siguen sin estar en él en la actualidad. *Libertad religiosa* se ha añadido por primera vez en la vigesimotercera edición. Están, desde luego, la palabra *libertad* y otras formas complejas, desde la primera edición. Pero, si no es por las razones que vengo explicando, no tendría otra justificación la falta de dichas acepciones, que son quizá las más importantes. Más aún si se considera que otras formas complejas mucho menos relevantes, o incluso sin importancia alguna en la actualidad, se han mantenido. Pongo por ejemplo la expresión «sacar a libertad la novicia», que se define así: «Examinar el juez eclesiástico su voluntad a solas, en paraje donde sin dar nota pueda libremente salirse del convento». Es una acepción de la palabra *libertad* que figura en la edición de 1817, y se mantiene en la vigesimotercera de 2014.

EL DICCIONARIO JURÍDICO DE LA RAE: FUNDAMENTOS Y DESARROLLO

Pese a las dificultades de cada época, las actas del pleno de la RAE dan cuenta de la infatigable continuidad de sus trabajos de mantenimiento y mejora del *Diccionario* . Aunque la hazaña de editar otra vez el *Diccionario* con autoridades no llegó a realizarse, nunca se cejó en el empeño; en el archivo de la RAE ha quedado un buen rastro de esos trabajos preparatorios que, desde luego, se aprovecharon para documentar bien los estudios incluidos en el ordinario de uso.

Abandonó también la Academia, de un modo menos explicado, un proyecto que anunció el prólogo del *Diccionario de autoridades* , para llevar a cabo cuando este estuviera acabado, consistente en preparar un diccionario de las «artes liberales y mecánicas». Decía al respecto que del vocabulario correspondiente a esas materias se habían recogido «solo las que han parecido más comunes y precisas al uso». Pero seguidamente prometía: «8. De las voces propias pertenecientes a Artes liberales y mechánicas ha discurrido la Academia hacer un Diccionario separado, cuando este haya concluido...». Cuando publicó la segunda edición del primer tomo, en 1770, parece que había declinado hacerlo por considerar que *Autoridades* era un «diccionario universal», muy copioso, desde luego,

que incluía «todas las voces que se usan en el trato o comercio común de las gentes», circunstancia que justificaba no «entrar en él las ciencias, artes y oficios que no han salido del uso peculiar de su profesión». El hueco que dejaba este desistimiento lo ocupó, unos años después, el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina y castellana* (1786-1788) del jesuita Esteban Terreros y Pando. Obra monumental, aun si fuera colectiva y no de un solo individuo como fue, que se centró en corregir y ampliar voces del *Diccionario* de la Academia, añadiéndole vocablos correspondientes a las especialidades que no figuraban en él.

Pero la cuestión de la recepción en el *Diccionario* del léxico técnico, en la medida al menos en que fuera utilizado en la comunicación ordinaria, se estuvo replanteando desde entonces y hasta hoy mismo. Con ocasión de la edición de 1884, que suscitó diversas polémicas, académicos de tanto peso como Valera y Castelar se mostraron partidarios de estudiar y corregir dicho lenguaje. Y la Academia, finalmente, acordó que el *Diccionario* debía incluir voces «de ilustre abolengo y de uso bastante autorizado [que] pertenezcan a las ciencias, a las artes y a los oficios de más general aplicación [...] cuando hayan traspasado los dominios de lo técnico para entrar en el lenguage común». [36]

Determinar cuándo se produce ese tránsito es cuestión de difícil apreciación. En el *Diccionario de la lengua* , a lo largo de sus sucesivas ediciones y hasta la actual, se han conservado palabras explicadas en estudios de elevadísima especialización, como podrá comprobarse curioseando el léxico propio de la botánica, la fisiología o la geología, por ejemplo. La Academia ha resuelto en cada caso en concreto lo que debía hacer sin que existan reglas generales por las que poder guiarse.

Vuelvo, sin embargo, a la cuestión del vocabulario jurídico del *Diccionario* académico porque creo que en el caso de esta disciplina técnica las relaciones no pueden guiarse por la pauta que antes he transcrito. Por lo pronto, el lenguaje jurídico presenta una moderada especialización en relación con el ordinariamente utilizado o, si se prefiere, las barreras entre el lenguaje técnico y el ordinario permiten un tráfico muy fluido de palabras (la especialización se establece sobre todo con locuciones).

Una prueba que a estas alturas de mis explicaciones debería ser suficiente es que el *Diccionario de autoridades* se sirvió ampliamente del léxico jurídico. Esto no se explica, desde luego, por la única razón de que

las palabras seleccionadas hubieran pasado al dominio del lenguaje común, que también era el caso, sino porque encontraron en la legislación semilleros de palabras, riquísimos almacenes de vocabulario, de inesquivable consignación en *Autoridades* si querían, como pretendieron, que los destinatarios de la obra encontraran en ella el sistema, más o menos completo, del lenguaje usual.

Para los padres del *Diccionario de autoridades* , como he explicado más atrás, también las fuentes medievales en que se apoyaron eran joyas de valor inapreciable para estudiar la formación de la lengua castellana; la literatura más antigua y abundante. De aquí el respeto y veneración con que se publicó por la Academia el Fuero Juzgo, [37] y la atención que han prestado a aquellos textos muchos insignes historiadores de la lengua que han sido académicos en diferentes épocas. [38] De modo natural, los vocabularios de las leyes principales tenían que pasar a engrosar el *Diccionario* porque reflejaban las formas de vida, las peculiaridades de las relaciones sociales, los avatares de la convivencia mejor que ningún otro texto.

El *Diccionario* ha tratado siempre, desde que se fundó, de cumplir la función de interés público que implica incluir el léxico histórico y contemporáneo que permite tanto comprender el *Quijote* como conocer lo que significan las palabras que utilizan las leyes más importantes.

La circunstancia de que durante dos tercios de la historia y vida total de la Academia un nutrido grupo de sus miembros estuviera formado por próceres, miembros de altas instituciones del Estado, renombrados gobernantes o destacadas personalidades del foro, todos con formación jurídica de base, aseguró también la fluida presencia en el *Diccionario* del vocabulario jurídico, al menos cuando era políticamente correcto, y su renovación. Esta composición tradicional de la institución empezó a cambiar, como ha verificado Álvarez de Miranda, a partir de que asumió, en 1925, la dirección Menéndez Pidal. No sucedió nada revolucionario, pero aumentó paulatinamente el número de filólogos y los especialistas se diversificaron. [39]

Pero en cualquier época el vocabulario jurídico ha ocupado una parte significativa del *Diccionario* de la Academia.

La prueba más estable de la presencia del léxico jurídico en el *Diccionario* la ofrece el simple resultado del cómputo de los lemas y acepciones que están marcados como pertenecientes al derecho *(Der.)* o

que, sin contar con dicha marca, se usan dominantemente en el lenguaje jurídico. Se acercan al diez por ciento el total de los lemas recogidos y ello sin tener en cuenta que, siguiendo una tradición que viene de Covarrubias y continuó *Autoridades* , sólo se señalan con esa marca los más vinculados a la disciplina del foro. Lo que deja fuera todas las palabras y locuciones que se han hecho de uso general aunque el empleo en el lenguaje jurídico se mantenga.

Desde la perspectiva de las necesidades actuales de la Academia, la consideración del lenguaje jurídico se proyecta en tres ámbitos complementarios:

El primero y más imprescindible es mantener y revisar el vocabulario jurídico recogido en el *Diccionario de la lengua* , que entre lemas y acepciones está por encima de seis mil definiciones. Es importante, pero incompleto, el vocabulario histórico; está estabilizado el de carácter civil, y, en general, necesitado de vigilancia y revisión continua todo lo perteneciente a las ramas más afectadas por los cambios normativos que ha impuesto la europeización y la regulación de los mercados. También el lenguaje político, administrativo y constitucional ha sufrido grandes renovaciones. Ya fue difícil, por las razones que he expuesto, ajustar en el *Diccionario* el lenguaje constitucional dieciochesco y decimonónico, pero también ha tardado en reconocerse el derivado del constitucionalismo actual.

La RAE fue consciente de estos problemas porque, durante el período en que fue director Víctor García de la Concha, propició la creación de una Comisión de Léxico Jurídico, no reglamentaria e integrada por especialistas externos dirigidos por Eduardo García de Enterría, que durante casi diez años hicieron un gran trabajo de puesta al día de ese vocabulario. Casi trescientos lemas y acepciones pasaron a la vigesimosegunda y vigesimotercera edición a consecuencia de dichos análisis. No obstante, un examen atento del léxico consolidado en la edición actual del *Diccionario* de la Academia permite determinar, sin duda, la necesidad de ampliar y completar esa revisión. En el mundo jurídico se está produciendo, desde finales del siglo XX , una nueva «revolución de las palabras», alimentada por los cambios de concepción de muchos derechos individuales y la emergencia de otros nuevos, y las transformaciones del Estado sobre todo

por la europeización y globalización de las regulaciones económicas y socíales. Este arsenal nuevo es muy amplio y, una vez cribado para dejar de él lo duradero y esencial, tiene que ingresar en el *Diccionario* académico.

El segundo concierne a la formación de un corpus jurídico copioso y actualizado. Los grandes corpus de la Academia [40] han dejado en segundo plano esas referencias, al menos en cuanto que no usan como fuente preferente, para nutrirlos, los textos legales, la jurisprudencia y los tratados, monografías y ensayos doctrinales, sino documentos de otra clase, menos especializados, prensa incluida. Así como es incuestionable que el *Diccionario de la lengua* debe huir de definiciones excesivamente técnicas o de explicaciones extensas de los lemas que incluye porque ello sería lexicográficamente inadecuado, no puede caber duda de la utilidad de un corpus jurídico de suficiente envergadura como para asegurar que se utilizan fuentes acertadas al definir los vocablos que se decida incluir en el *Diccionario* . García de la Concha se refiere en su obra citada al corpus jurídico como una de las bases documentales claves con que cuenta la institución, [41] pero la verdad es que hasta ahora no se ha desarrollado más allá de las aportaciones de la Comisión a que antes me he referido.

Y tercero, no tiene ningún sentido, en la actualidad, que la Academia no retome el inicial propósito de los padres fundadores de acometer, al término de su magna obra, *Autoridades* , y, si se quiere, el *Diccionario* de uso, la tarea de preparar diccionarios especializados. Por lo pronto, el acopio de materiales preciso para construirlos puede ser la manera más rápida y acertada de mejorar los corpus académicos. En el caso del derecho, un trabajo de este género podría acumular datos informáticamente ordenados de los que podrían derivarse muchas obras de utilidad, tanto para el trabajo general de la corporación como para grupos profesionales interesados. Ahora que las bases de datos no ponen límites a la información, el *Diccionario* electrónico de la Academia puede enriquecerse con todas las especialidades sin las limitaciones de volumen que imponían las ediciones impresas.

Este *Diccionario del español jurídico (DEJ)* , que ahora presentamos, se ha propuesto dar respuesta, al mismo tiempo, a los tres grupos de necesidades mencionados. Esta será su aportación desde una perspectiva estrictamente lingüística o lexicográfica.

Pero, al mismo tiempo, acomete por primera vez en nuestra bibliografía la tarea de recuperar un modelo de diccionario que, aunque especializado, se acomode a las pautas metodológicas que impuso el *Diccionario de autoridades* . Formula definiciones casi siempre escuetas y las enriquece enseguida con indicaciones de uso de cada palabra o locución, y con «autoridades» o documentos extraídos de las leyes, los autores o la jurisprudencia.

No es la primera vez, desde luego, como he reconocido al principio, que se hacen diccionarios jurídicos. Por el contrario, son una pieza bibliográfica tan antigua como la glosa. Desde el siglo XVIII han dominado el género los de carácter enciclopédico, que se extienden en cada artículo en explicaciones extensas del asunto de que tratan. Este nuestro rompe con esa tradición y se acoge a los criterios lexicográficos de la Academia basándose en definiciones breves e informaciones complementarias que orienten sobre el uso correcto de cada vocablo.

La obra queda, pues, también al servicio de la seguridad y claridad del lenguaje jurídico. Algo, claro está, esencial para la vitalidad y prestigio del Estado de derecho.

NOTAS

* Ocasiones en que se expusieron oralmente una parte de estos estudios o se publicaron fragmentos o textos provisionales han sido las siguientes: *Las reliquias como símbolo político* en *El Cronista* n.º 40, noviembre de 2013. Una versión parcial de *Tortura, pena de muerte y duelo* , en el *Boletín de la Real Academia Española* , tomo XCIV, enero-junio de 2014. Una versión parcial de *La invención de la sociedad* en el catálogo de «Cosmos», exposición en la Biblioteca Nacional, en marzo de 2018, de la que fue comisario José Manuel Sánchez Ron. Un resumen del ensayo *Sobre la pobreza* , utilicé en mi discurso de investidura como doctor *honoris causa* de la Universidad de Valencia, 2013. *La búsqueda de la felicidad* sirvió parcialmente para el discurso de investidura como doctor *honoris causa* de la Universidad de Córdoba, en 2015. El texto de *La profesión elocuente* me sirvió para la presentación de la *Historia de la Abogacía* , Madrid, 2015. *Fernando el Católico y los justos títulos de la ocupación de las Indias* y *Anotaciones al mito de Fernando el Católico como príncipe modélico* se utilizaron en sendos libros conmemorativos del quinto centenario de la muerte de Fernando el Católico y de la publicación de *El príncipe* de Maquiavelo. *La reinvención de la naturaleza* se publicó en enero de 2018 en *El Cronista.* El texto de *La lengua por derecho* se incorporó al libro de J. M. Merino y Álex Grijelmo *555 millones podemos leer este libro sin traducción. Historia de un diccionario* , en fin, fue utilizado parcialmente para el prólogo al *Diccionario del Español Jurídico* , dirigido por mí y publicado en 2017.

1 . M. Foucault, *Vigilar y castigar* , Siglo XXI editores, S. A., 1998.

2 . Muyard de Vouglans, *Les lois criminelles de la France dans leur ordre naturel* , Merigot, París, 1780.

3 . *Op. cit* . nota anterior.

4 . J. Imbert «*La peine de mort et l'opinion au XVIIIe siècle»* , en *Revue de Science Criminelle et de Droit Comparé* , 1964.Y sobre todo, su monografía *La pena de muerte* , trad. de M. Martínez, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Además, R. Anchel, *Crimes et châtiments au XVIIIe siècle* , París, Perrin, 1933. M. Barbero Santos, «La pena de muerte en el Derecho histórico y actual», en *La pena de muerte, 6 respuestas* , Universidad de Valladolid, 1975. F. Guizot, *De la peine de mort en matière politique* , París, 1922.

5 . El texto, publicado en 1581, se titula «Verdadero Gobierno de esta Monarquía tomando por su propio sujeto la conservación de la paz»; la referencia en el folio 70.

6 . Lardizábal, *Discurso sobre las penas contraído a las leyes criminales de España para facilitar su reforma* , Madrid, 1782.

7 . Remito, por todos, al estudio de F. Ruíz Martín, «El proceso de don Rodrigo Calderón» en S. Muñoz Machado, *Los grandes procesos de la historia de España* , 2.ª ed., Iustel 2010, pág. 377 y sigs.

8 . Imbert, 81.

9 . La importante opinión de Castillo de Bobadilla está en su *Política de Corregidores y Señores de vasallos* , edición facsímil..., donde se queja: «El día de hoy es mucho de dolor y de exclamar lo mucho que se usa el albedrío en los juicios contra o fuera de la disposición de las leyes». Y clama contra los abusos de esta práctica, y que no derivara de ella ninguna responsabilidad.

10 . El acta de tormento que reproduzco parcialmente fue exhumada por F. Tomás y Valiente, y está reproducida completa en el capítulo I «De la práctica del tormento» de su libro *La tortura judicial en España* , Crítica, 2000. Con carácter más general sobre los procedimientos de tortura, el libro de Edward Peters, *La tortura* , Alianza editorial, Madrid, 1987; la edición primera en inglés, *Torture* , es de 1985. También P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune* (2 vols.), Milán, 1953-1954. J.H. Langbein, *Torture and the Law of Proof* , Chicago, 1977. A. Mellor, *La torture* , París 1942, 2.ª ed., Tours 1961.

11 . F. Tomás y Valiente, *El Derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI , XVII , XVIII)* , Tecnos, Madrid, 1969, pág. 199.

12 . Para los procedimientos inquisitoriales, C. Carrere Parrondo, *«* El auto de fe de la Inquisición española» en AA. VV., *Inquisición y conversos* , Toledo, 1994. J. P. Dedieu, «*L'Inquisition et le Droit, Analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi», Mélanges de la Casa de Velázquez* , tomo XXIII, pág. 227 y sigs. J. A. Escudero, *Perfiles jurídicos de la Inquisición española* , Madrid, 1989. J. M. Pérez Prendes, «El procedimiento inquisitorial (esquema y significado)», en el libro *Inquisición y conversos cit* .; J. A. Llorente, *Los procesos de la Inquisición. Discurso sobre el orden de procesar en los tribunales de la Inquisición* , edición crítica de E. de la Lama Cereceda, Pamplona, 1995. N. Eimerich y F. Peña, *El manual de los inquisidores* , edición de L. Sala Molins, Madrid, 1983.

13 . Sigo la edición preparada por Magdalena Rodríguez de los *Tratados de legislación civil penal* , obra extractada por Esteban Dumont y traducida por Ramón Salas (edición de 1821), Editora Nacional, Madrid, 1981. Vid. también, de Bentham, *Tratado de las pruebas judiciales* , compilación de E. Dumont, trad. de M. Ossorio, Ediciones Jurídicas EuropaAmérica, Buenos Aires, 1971.

14 . G. Filangieri, *Ciencia de la legislación (1780-85)* , trad. de J. De Ribera, Villalpando, Madrid, 1821. Sobre su obra, S. Cotta, *Gaetano Filangieri e il problema della legge* , Giappichelli, Torino, 1954.

15 . *De l'Esprit des lois* , en Montesquieu, *Oeuvres complètes, Texte présenté et annoté para Roger Caillois* , Gallimard, 1951, vol. 2, pág. 227 y sigs. La cuestión de «*La forme des jugements et de l'établissement des peines* » en pág. 307 y sigs.

16 . Vid. nota 12.

17 . Vid. las referencias en Imbert, *La pena de muerte* , F. C. E, 1993, pág. 80.

18 . El texto está citado por Saint Edune, *Diccionnaire des pénalités* , 1825, t. IV, 10. El Código Penal francés de 1791 se ocupó de ese afán igualitario de acabar con los privilegios extendiéndolo hasta la ejecución de la pena de muerte.

Había antes docenas de formas de ejecutar a los condenados a muerte, algunas de extremada crueldad, y otras sólo aplicables a los plebeyos, de las que se excluía a las clases privilegiadas. En 1760 se había probado en Inglaterra una máquina de ahorcar (una trampilla se abría bajo los pies del condenado y evitaba las largas agonías y las luchas cuerpo a cuerpo que se producían entre el reo y los verdugos). Pero también la horca mereció severísimas críticas de significados miembros de la Asamblea revolucionaria francesa, como Lepelletier.

19 . Imbert, 81.

20 . Cito según el texto de Diderot y D'Alembert, *Artículos políticos de la Enciclopedia* , Edición de R. Soriano y A. Porras, Tecnos, Madrid, 2.ª ed., 1992.

21 . Entre nosotros, L. Prieto Sanchís, «La filosofía penal de la Ilustración»*, en Historia de los derechos fundamentales* , T. II, *Siglo XVII* , vol. 2, *La filosofía de los derechos fundamentales* , Madrid, 2001, pág. 131 y sigs.

22 . Diderot en las «Observaciones sobre las Instrucciones de la Emperatriz de Rusia a los Diputados electos respecto de la elaboración de las leyes», recogidas en *Discursos políticos* , edición de Antonio Hermosa Aguilar, CEC, 1989. J. Marat, *Principios de legislación penal* (1779), traducción de A. E. L., Librería de Gabriel Sánchez, Madrid, 1891. J.P. Brissot de Warville, *Théorie des Lois Criminelles* , tomo II, París, 1781. «*Discours sur les moyens de prévenir les crimes en France»* en *La Bibliothèque Philosophique du législateur, du politique et du jurisconsulte* , vol. IV, Berlín-París 1780-1785.

23 . Prieto, 157.

24 . J. P. Brissot de Warville, *Théorie des Lois Criminelles* , tomo II, París, 1781. «*Discours sur les moyens de prévenir les crimes en France*» en *La Bibliothèque Philosophique du législateur, du politique et du jurisconsulte* , vol. IV, Berlín-París 1780-1785.

25 . El debate ulterior sobre la pena de muerte en J. Clerget, *La peine de mort de 1789 à nos jours* , Memoria del Instituto de Criminología, París, 1944. Y J. Imbert, *La pena de muerte* , trad. de M. Martínez, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

26 . Uso, entre las múltiples ediciones en español del *Tratado sobre la tolerancia* , las últimas de Mario Armiño, en Austral, Madrid, 2013, y la de *Obras seleccionadas de Voltaire* en Gredos, Madrid, 2010, pág. 163 y sigs. Respecto del *Diccionario* manejo la última, de 2007, editorial Akal, reimpresión de la de 1987, con prólogo de Luis Martínez Drake.

27 . La cita es de *Le prix de la justice et de l'Humanité* , publicado en 1777, ahora en *Oeuvres complètes. Politique législative* .

28 . La obra de Beccaria es *De los delitos y las penas* , 1764, ed. de F. Tomás y Valiente, Aguilar, Madrid, 1974.

29 . *Réfutation. Des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines* , Lausanne, 1767.

30 . El libro de Fernando de Zevallos se titula *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convenidas de crimen de Estado contra los soberanos.* Es una obra extensa. En su tomo V, publicado en 1775, es donde está la crítica, entre los «Falsos filósofos», a Beccaria, y se pronuncia gravemente sobre diversos pasajes de su obra.

A Zevallos se refiere Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* , 586.

31 . El interés de la Inquisición en que no se divulgara una crítica contra los procedimientos penales era obvio porque le afectaba muy directamente. Hay una visible premonición de que así ocurría en el informe que elaboró la Academia de la Historia a efectos de la publicación del libro de Beccaria, donde se dice: «La Academia, reflexionando sobre el mérito y dignidad de este tratado, estimó que este inconveniente se puede precaver con un prólogo del traductor en el que se advierta que este es el discurso de un filósofo que hace sus especulaciones, según las ideas que inspira la humanidad, sin ofender el respeto a las leyes que han sido precisas para contener la perversidad de los hombres que no obran ni piensan según aquellos principios». Se refería a la traducción castellana de Juan Antonio de Las Casas, que aunque fue autorizada, se hizo con todas las precauciones y advertencias.

32 . *Los escritos del P. Sarmiento y el siglo de Feijóo* , La Coruña, 1901.

33 . Manejó este texto J. R. Casabó Ruíz, «Los orígenes de la codificación penal en España: el plan de código criminal de 1787», en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* , tomo XXII, enero-abril 1969.

34 . Sobre el proceso de Macanaz, Jaime Contreras Contreras «Guerra entre inquisidores. Los antecedentes del proceso de don Melchor de Macanaz», en S. Muñoz Machado (ed.) *Los grandes procesos de la historia de España* , *cit* ., y en C. Martín Gaite, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento* , 4.ª ed., Anagrama, Madrid, 1988.

35 . J. Feijóo, *Paradojas políticas y morales* , en *Obras escogidas* , estudio preliminar de V. de la Fuente, Biblioteca de Autores Españoles, Ed. Atlas, Madrid, 1952. También la edición y prólogo de A. Millares, del Teatro Crítico Universal, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

36 . El texto es de *Balanza de Astrea o recta administración de justicia.* Y un análisis sistemático con amplias referencias en Eduardo Pérez Ferrer, «Ideas penales y penitenciarias del padre Feijóo», en *Revista de Estudios Penitenciarios* , enero-marzo, 1964, pág. 429 y sigs.

37 . Hay discrepancias sobre este punto en las que interviene, desde una perspectiva médica, incluso G. Marañón: *Ideas biológicas del Padre Feijóo* , Espasa Calpe, Madrid, 1962.

38 . Edición facsímil de la Junta de Castilla y León, 1997.

39 . Todas estas consideraciones las hace Sempere y Guarinos en su *Ensayo* citado, con ocasión de explicar la obra de Lardizábal, vol. II, pág. 166 y sigs.

40 . J.R. Casabó Ruíz, «Los orígenes de la codificación penal en España: el Plan de Código Criminal de 1778», en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* , tomo XXII, enero-abril 1969, pág. 320.

41 . Sobre ello, Juan Antonio Alejandre «La censura de libros y folletos de contenido político en las últimas décadas del siglo XVIII y en las primeras del siglo XIX », en el libro, coordinado por E. Gacto Fernández, *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España* , Dykinson, Madrid, 2006, pág. 89 y sigs. Me refiero a esta cuestión por extenso en mi libro *Los itinerarios de la libertad de palabra* , Crítica, Madrid, 2013, pág. 121 y sigs., donde recojo también la bibliografía fundamental.

42 . En el volumen I, pág. 78 y sigs.

43 . Sobre ello J. Alvarado Planas, *Justicia, libertad y censura en la Edad Moderna* , Ministerio de Justicia y BOE, Madrid, 2007.

44 . *Cit* . en M. Rivacoba y Rivacoba, *Lardizábal, un penalista ilustrado* , Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1964.

45 . Rivacoba hizo una edición primera del *Discurso sobre la tortura* de Forner. La más reciente, con un estudio preliminar de Santiago Mollfulleda, Crítica, Barcelona, 1990, es reciente.

46 . *Vid* . Rivacoba, *cit* . Y también J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* , Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974.

47 . J. Antón Oneca «El derecho penal de la Ilustración y don Manuel de Lardizábal», en *Revista de Estudios Penitenciarios* , n.º 174, 1967.

48 . Esta explicación del prólogo de la Academia a su edición del Fuero juzgo dice más adelante: «La presente edición del Fuero Juzgo castellano ofrece gran parte de la historia primitiva de nuestro idioma. Aquí se verá por numerosos exemplos, que instruyen mil veces más que los meros discursos o raciocinios, el modo con que el latín ya corrompido y bárbaro en que había degenerado el que hallaron los godos en la península quando la invadieron en el siglo V , se iba transformando rápidamente en otro idioma diferente a principios del XIII ; cómo se iban dexando las terminaciones antiguas y tomando las nuevas; cómo se mudaban unas letras en otras; cómo se disminuía á veces y á veces se aumentaba la concurrencia de las consonantes; cómo titubeaba la escritura antes de que se fixaran las palabras; cómo prevalecía en algunas provincias el uso de ciertas letras é idiotismos según la diversa pronunciación de los habitantes; como por el contrario desaparecían los casos de los nombres, y la mayor parte de los participios que los latinos usaron; y cómo se iba estableciendo y consagrando por el uso el modo de suplir la falta de esta variedad y gala, que dá tanta ventaja á la lengua matriz sobre las modernas que de ella nacieron...». La edición del *Fuero juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices* , por la Real Academia Española fue impresa por Ibarra, Madrid, 1815.

49 . De la fijación en la doctrina española, en la práctica procesal y en la interpretación de las leyes, de las ideas de Lardizábal es una buena muestra la obra de Dou y Bassols, *Instituciones de Derecho Público General de España con noticia del particular de Cataluña y de las principales reglas del gobierno de cualquier Estado* , Madrid, 1802, facsímil de Branch Editor, Barcelona 1975. Los tomos VII y VIII de esta obra están dedicados al estudio general de los delitos y las penas, y el segundo citado contiene referencias a la tortura. Las alusiones a la obra de Lardizábal como criterio fundamental para resolver sobre la legalidad o la interpretación de una determinada norma se repiten página tras página.

50 . El título completo es *Discurso sobre las penas, contrahido a las leyes criminales de España para facilitar su reforma.* Está editado en 1782 por Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M.

51 . *Discurso* , págs. 23 y 24.

52 . *Discurso* , págs. 35, 41, 43, 47, 49 y *passim* .

53 . *Discurso* , págs. 51, 52 y 53.

54 . *Discurso* , pág. 55.

55 . *Discurso* , pág. 56.

56 . *Discurso* , pág. 58.

57 . *Discurso* , pág. 59.

58 . *Discurso* , págs. 70, 71 y *passim* .

59 . *Discurso* , pág. 76.

60 . *Discurso* , págs. 84 y 85.

61 . *Discurso* , pág. 85.

62 . *Discurso* , págs. 99 a 102.

63 . *Discurso* , págs. 102 y 103.

64 . A partir de la pág. 144 de su *Discurso* .

65 . *Discurso,* pág. 165.

66 . Este último párrafo transcrito, en *Discurso* , pág. 185. La argumentación sobre la pena de muerte se inicia en la pág. 165.

67 . *Discurso* , pág. 186.

68 . Este grupo de argumentos, a partir de la pág. 188.

69 . Pág. 243 y sigs.

70 . Armando Palacio Valdés, *Tristán o el pesimismo. Novela de costumbres* , primera edición Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1906.

71 . «Naturaleza jurídico-penal y procesal del desafío y riepto en León y Castilla en la Edad Media», publicado en el *Anuario de Historia del Derecho Español X* , 1933.

72 . Estos estudios previos pueden ser, por ejemplo, el de Hinojosa, «El Derecho en el poema del Cid», en *Estudios sobre la Historia del Derecho español* , Madrid, 1903; Mose Diego Varela, *Tratado de rieptos y desafíos* , publicado en el siglo XV ; Paz y Meliá, *Desafíos entre antiguos caballeros e intervención de los Reyes* (1897); Pedro de Orozco, *Tratado del riepto* ; Sierra y Valenzuela, *Duelos, rieptos y desafíos* (1878); Enrique Leguina, *Torneos, ginetas, rieptos y desafíos* (1904).

Remito también a Alonso Otero Varela, que cita otros varios estudios en su completo trabajo «El riepto en el Derecho castellano-leonés» incluido en «Dos estudios histórico-jurídicos», *Cuadernos del Instituto Jurídico Español* , n.º 4, CESIC.

73 . En general, puede verse A. Otero Valera, «El riepto en los fueros municipales», AHDE, XXIX, 1959, pág. 153 y sigs.; F. Tomás y Valiente, «*El Derecho penal de la monarquía absoluta»* , Madrid, Tecnos, 1969, pág. 46 y sigs. Y J. L. Bermejo Cabrero, «Aspectos normativos sobre rieptos y desafíos a fines de la Edad Media», en *España Medieval* n.º 22, Madrid, 1999, págs. 37-60.

El estudio más pormenorizado sobre el procedimiento del riepto, que usó el Cid ante el rey y la corte contra los infantes de Carrión por las injurias ocasionadas a sus hijas doña Elvira y doña Sol, es el que ha hecho Alberto Montaner en su edición del *Cantar de mío Cid* (actualmente en la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, Madrid, 2011). Remito en particular a las notas 2535-2762 (en pág. 946 y sigs.) y 2985-3532 (en pág. 978 y sigs.).

74 . Las Partidas, Ley 7, 3, I establecen la siguiente definición: «Riepto es acusamiento que faze un Fidalgo a otro por Corte, profaçandolo de la traycion, o del aleve, que le fizo; e tomo este nome de Repetere, que es una palabra de latin, que quiere decir tanto, como recontar, profaçandolo de la traydicion, o del aleve, que le fizo; e tomo este nome de Repetere, que es una palabra de latin, que quiere decir tanto, como recontar otra vez la cosa, diciendo la manera de cómo lo fizo. E este riepto tiene pro a aquel que lo faze, porque es carrera para alcançar derecho por el, del tuerto e de la deshonrra quel fizieron: e aun tiene pro a los otros que lo ven, o que lo oyen, que toman apercibimiento para guardarse de fazer tal yerro, porque non sean afrontados en tal manera como esta».

75 . En las Partidas (7,2,I) se distingue entre las deslealtades contra el rey y las que se producen contra otro, que denominan aleve (*E sobre todo dezimos, que quando alguno de los yerros sobredichos es fecho contra el Rey, o contra su Señorio, o contra pro comunal de la tierra, es propiamente llamado traycion; e quando es fecho contra otros omes, es llamado aleue, segund Fuero de España»*).

76 . En el Diccionario actual de la RAE figura la palabra *acaloñar* , que es exigir responsabilidad por un delito o falta.

77 . *Vid* . Guillermo Carnero, «Una nueva fórmula dramática: la comedia sentimental» en *La cara oculta del Siglo de las Luces* , Madrid, Fundación Juan March y Cátedra, 1983, pág. 39 y sigs.; María Jesús García Garrosa, *La retórica de las lágrimas. La comedia sentimental española, 1751-1802* , Secretariado de publicaciones, Universidad de Salamanca/ Caja de Salamanca, 1990.

78 . En la introducción a su edición de *El delincuente honrado* , Cátedra, 2.ª edición 2013, pág. 59 y sigs.

79 . Véase también, sobre estos paralelismos, el estudio preliminar de Ermanno Caldera a la edición de *Don Álvaro o la fuerza del sino* a cargo de Miguel Ángel Lama, Crítica, Barcelona, 1994, pág. 21 y sigs.

80 . Un análisis de su influencia en el teatro español posterior, en el trabajo de Irene Vallejo González, «Presencia e influencia de *El delincuente honrado* de Jovellanos en el teatro español del siglo XIX », en Ignacio Fernández Sarasola y otros, *Jovellanos, el valor de la razón (1811-2011)* , Gijón, 2011. En esta misma obra colectiva, también sobre el citado texto de Jovellanos, los estudios de Philip Deacon «El reto literario de *El delincuente honrado* de Jovellanos: clasicismo, sentimiento e innovación», Antonio Calvo Maturana «El héroe, el trasnochado y el mártir: tres imágenes de Jovellanos a ojos de sus contemporáneos», y María del Carmen Carcía Estradé «El duelo de honor en la obra literaria de Jovellanos y de Palacio Valdés».

Remito a la bibliografía general, sobre *El delincuente honrado* y el género de la comedia sentimental, que incluye R. P. Sebold en las pág. 89 y sigs. de su edición de *El delincuente honrado* ya citada.

81 . Juan Meléndez Valdés, *Discursos forenses* , Imprenta Nacional, Madrid, 1821.

82 . J. Sarrailh, *La España ilustrada, cit* ., pág. 541.

83 . F. Tomás y Valiente, «Introducción» a *Los delitos y las penas, op. cit* ., pág. 46 y sigs.

84 . J. Meléndez Valdés, «Discurso con motivo de la inauguración de la Audiencia de Extremadura», en *Discursos forenses* , pág. 131.

85 . Formaron parte de esta Comisión Nicolás María Sierra, Antonio Ranz Romanillos, Ramón Pelegrín, Isidoro Antillón, Vicente Fita, Francisco Javier Castillo Larroy, Antonio Sanz Vizmanos, Alejandro Dolarea, Manuel Gutiérrez Bustillos, el marqués de La Calzada, Francisco Redondo y Miguel Lastiri.

86 . Juan Sáinz guerra, «La Constitución de 1812: de las reformas penales y procesales a la abolición de la tortura», en el libro de J. A. Escudero, *Cortes y Constitución de Cádiz. 200 años* , tomo II, Espasa, Madrid, 2011.

87 . J. A. Oneca, «Historia del Código penal de 1822», en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* , XVIII, Madrid, 1965.

88 . La Inquisición fue suprimida por Napoleón mediante un Decreto de 4 de diciembre de 1808, cuyo artículo primero prescribía: «El Tribunal de la Inquisición queda suprimido, como atentatorio a la soberanía y a la autoridad civil». No obstante se mantuvo una esporádica actividad del Tribunal en algunas provincias españolas. Durante el debate de la Constitución de Cádiz la cuestión de su mantenimiento fue asunto disputado, pero la solución final no empezó a aclararse hasta el dictamen y proyecto de decreto sobre los tribunales protectores de la religión, presentado a finales de 1812 y debatido a partir del 4 de enero de 1813. En una de las votaciones se declaró por una mayoría amplia que el Tribunal de la Inquisición era incompatible con la Constitución y, seguidamente, el 22 de febrero de 1813, fue promulgado en Cádiz el «Decreto sobre la abolición de la Inquisición y establecimiento de los tribunales protectores de la fe». Fernando VII, al ocupar de nuevo el poder, dictó el famoso Decreto de 4 de mayo de 1814, que declaraba la Constitución y los Decretos de las Cortes «nulos y de ningún valor y efecto». El día 21 de julio el rey dictó un Decreto en el que se establecía que sería «muy conveniente en las actuales circunstancias volviese al ejercicio de su jurisdicción el Tribunal del Santo Oficio». El 24 siguiente, el duque de San Carlos comunicaba al nuncio su rehabilitación.

Las tensiones volvieron después del restablecimiento de la Constitución en 1820, tras el pronunciamiento de Riego. La abolición definitiva se acordaría por Decreto de 15 de julio de 1834: «Artículo 1.– Se declara suprimido definitivamente el Tribunal de la Inquisición». Los siguientes artículos del Decreto disponían sobre el destino de los bienes, canonjías y empleados adscritos al Tribunal.

Sobre los últimos días de la Inquisición, F. Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España* , Eunsa, 1975; L. Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones realistas* , Madrid, 1969. También son de utilidad las historias generales de la Inquisición, como la muy erudita de J. A. Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España* , cuatro tomos, Hiperión, 1980, o la muy conocida de Henry C. Lea, *Historia de la Inquisición española* , Fundación Universitaria Española, 1983. Y, especialmente, los trabajos de José Antonio Escudero, *La abolición de la Inquisición* , que fue su discurso de ingreso en la RAJyL el 2 de diciembre de 1991 (posteriormente incorporado a sus *Estudios sobre la Inquisición* , Marcial Pons, Madrid, 2005), y su ensayo «Las Cortes de Cádiz y la supresión de la Inquisición: antecedentes y consecuentes», en el libro por él dirigido *Cortes y Constitución de Cádiz. 200 años* , tomo II, Espasa, Madrid, 2011, pág. 285 y sigs.

89 . La peripecia personal y política de Calatrava es el objeto del libro de Pedro J. Ramírez, *La desventura de la libertad. José María Calatrava y la caída del régimen constitucional español en 1823* , La esfera de los libros, Madrid, 2014.

90 . Pág. LVII.

91 . J. A. Oneca, «Historia del Código penal de 1822», en *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales* , XVIII, Madrid, 1965.

92 . Sobre ello Alonso y Alonso, *De la vigencia y aplicación del Código Penal de 1822* en *Revista de la Escuela de Estudios Penitenciarios* , febrero, 1946.

93 . Pág. LVIII.

94 . De la primera edición de 1848 hay una reedición, con estudio preliminar y notas de Abel Téllez Aguilera, *Joaquín Francisco Pacheco. El Código Penal Concordado y anotado* , Edisofer, S. L., Madrid, 1999.

95 . Joaquín Francisco Pacheco, *Código Penal. Concordado y comentado* , edición de 1848, pág. XLVIII.

96 . José Antón Oneca, «*El Código Penal de 1848 y D. Joaquín Francisco Pacheco»* , pág. 475 y sigs. También se acoge a estas mitigaciones Abel Téllez Aguilera en su estudio preliminar al libro de Pacheco, citado, pág. 29 y sigs.

97 . Pacheco nació en Écija el 22 de febrero de 1808. Fue el gran animador del Boletín de Jurisprudencia y Legislación, que publicó junto a Bravo Murillo y Pérez Hernández, además de director de la revista *Crónica jurídica.* Cuenta con varios comentarios de leyes y estudios doctrinales múltiples. Fue autor de volúmenes de poesía, ensayo e historia, además de muchos artículos periodísticos. Miembro de las Reales Academias de la Historia de España, de Ciencias Morales y Políticas, y de Bellas Artes de San Fernando, de la que fue presidente. También hizo una carrera política relevante después de la muerte de Fernando VII, a partir de su elección como diputado en Cortes en 1836.

98 . Lafuente, *Historia de España* , tomo 23, Barcelona, 1890, pág. 31.

99 . Cánovas del Castillo, discurso leído el 31 de enero de 1884 en el Ateneo de Madrid, con ocasión de la apertura de curso, pág. 31 y sigs.

100 . Primera edición, Madrid, 1842.

101 . Un minucioso seguimiento de la formación de la Comisión y autorías en la redacción, así como las influencias doctrinales sobre los comisionados, en José Antón Oneca, *El Código Penal de 1848, cit* ., pág. 480 y sigs.

102 . Una valoración más general de la doctrina de la época, con las intervenciones de Castro Orozco, Ortíz de Zúñiga, los Álvarez Martínez, Carrillo y Sánchez, Vicente y Caravantes, Ramírez y Burgaleta, López de Azcutia y Aramburu y Arregui, entre otros, en el libro de M.ª Dolores del Mar Sánchez González, *La codificación penal en España: los códigos de 1848 y 1850* , Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004.

103 . La renovación efectiva, en la práctica de los procesos penales, debió de ser mucho más costosa si se atiende a lo que Alonso Martínez escribió en la exposición de motivos de la Ley de Enjuiciamiento Criminal de 1882, que recuerda la crítica que había formulado Pacheco, medio siglo antes, a la situación del Derecho criminal en España. Decía, por ejemplo: «Sería temerario negar que aun bajo la legislación vigente no es raro que un sumario dure ocho o más años... El juez que instruye es el mismo que pronuncia la sentencia, con todas las preocupaciones y prejuicios que ha hecho nacer en su ánimo la instrucción... Nuestros jueces y magistrados han adquirido el hábito de dar escasa importancia a las pruebas del plenario, formando su juicio por el resultado de las diligencias sumariales y no parando mientes en la ratificación de los testigos convertida en vana formalidad... Los funcionarios que intervienen en la instrucción del sumario, animados de un espíritu meticuloso y hostil que se engendra en su mismo patriótico celo por la causa de la sociedad que representan, recogen con preferencia los datos adversos al procesado descuidando a veces consignar los que pueden favorecerle».

1 . Para la historia de las Academias, M. Fumaroli: *La república de las letras* , Acantilado, Barcelona, 2013, pág. 210 y sigs. Un amplio estudio sobre la proliferación de las Academias desde mediados del siglo XVII y durante la Ilustración en España y otros países europeos, en Giovanni Stiffoni y otros: *La cultura española entre el Barroco y la Ilustración* , vol. II, de *La época de los primeros Borbones, Historia de España* de Menéndez Pidal, Espasa Calpe, Madrid, 1985. Una visión general en el artículo de Carmen Sanz Ayán «La Academia española y la consolidación de un proyecto cultural», en *La lengua y la palabra. Trescientos años de la Real Academia Española* , RAE, 2013, pág. 69 y sigs.

Sobre los orígenes e historia de la Académie Française, los estudios clásicos son los de Jean-Paul Caput: *L'Académie française* , PUF, 1986; Pierre-Joseph Thoulier d'Olivet: *Histoire de l'Académie française. Depuis 1652 jusqu'a 1700* , J. B. Coignard, París, 1743; P. Mesnard: *Histoire de l'Académie française depuis sa fondation jusqu'en 1830* , París, 1857; D. Oster: *Histoire de l'Académie française* , París, 1970.

También Francisco Sánchez Blanco: *La mentalidad ilustrada* , Taurus, Madrid, 1999; Willar F. King: *Prosa novelística y academias literarias en el siglo XVII* , Real Academia Española, Madrid, 1963.

En relación con la Real Academia Española, los precedentes más inmediatos se sitúan en el movimiento de los *novatores* que, durante todo el siglo anterior a la creación de la Academia, formaron grupos interesados por la renovación del sistema, en todos sus términos: político, filosófico, jurídico, económico, etc. Sobre la influencia de ese movimiento, Pedro Álvarez de Miranda: «Las Academias de los novatores», en *De las Academias a la Enciclopedia: el discurso del saber en la modernidad* , ed. de Evangelina Rodríguez Cuadros, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1993, págs. 263 a 300; José Luis Pinillos: «Los «novatores» en la historia intelectual de España», *BRAE LXXVIII* , 1998, págs. 339-347; Jesús Pérez Margallón: *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)* , Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002. Para la fundación e historia de la Academia, es siempre importante la descripción que está al frente del *Diccionario de autoridades* (ahora con reimpresión de 2014 para celebrar el tricentenario de la Academia), pero las dos obras de referencia son las de Alonso Zamora Vicente, *La Real Academia Española* (que reedita su *Historia de la Real Academia Española)* de 2006, RAE y Fundación Masaveu, 2015, y de Víctor García de la Concha, *La Real Academia Española: vida e historia* , Espasa, Madrid, 2014.

2 . Sobre el *Diccionario de autoridades* con carácter general, además del estudio de Lázaro Carreter que se cita en la nota siguiente, L. A. Hernando Cuadrado: «El *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) y su evolución», *Verba* 24, pág. 387 y sigs.; S. Ruhstaller: «Las autoridades del *Diccionario de Autoridades»* , en el libro editado por el mismo autor y J. Prado Aragonés: *Tendencias en la investigación lexicográfica del español. El diccionario como objeto de estudio lingüístico y didáctico, Actas del congreso celebrado en la Universidad de Huelva del 25 al 27 de noviembre de 1998* ; Pedro Álvarez de Miranda: «El *Diccionario de Autoridades* y su descendencia. La lexicografía académica de los siglos XVIII y XIX », en *Los diccionarios del español moderno* , ediciones Trea, Gijón, 2011, págs. 17 y sigs. Del mismo autor, «La proeza de un diccionario con textos» y «Los diccionarios de la Academia», en *La lengua y la palabra, op. cit* ., pag. 229 y sigs., y también, «Sobre las fuentes no literarias del *Diccionario de Autoridades* , con especial atención a la Pragmática de tasas (1680)», en prensa.

3 . *Crónica del Diccionario de autoridades* , que fue su discurso de ingreso en la RAE, publicado inicialmente en 1972 y reeditado por la Academia en 2015.

4 . La lista de autores elegidos de la Real Academia, en la página LXXXV del volumen primero del *Diccionario de autoridades* .

5 . La Academia ha hecho una edición facsímil del *Diccionario de autoridades* en 2013. La historia de la Real Academia Española figura en la pág. IX y sigs. Seguidamente se insertan los estatutos fundacionales y discursos proemiales sobre el origen de la lengua castellana, las etimologías y la ortografía.

6 . M. Freixas Alás: «Notas sobre la presencia de Lope de Vega en el *Diccionario de Autoridades»* , en *Anuario Lope de Vega X* , 2004, págs. 41 a 61; Robert Jammes: «Góngora en el *Diccionario de Autoridades»* , en *Philologica. Homenaje al Profesor Ricardo Sanabre* , Universidad de Extremadura, 1996, págs. 247 a 272; F. Florit Durán: «La nómina del *Diccionario de Autoridades* : el caso de Tirso de Molina», en I. Pardo Molina y A. Serrano (eds.): *En torno al teatro del Siglo de Oro. XV Jornadas de teatro del Siglo de Oro* ; B. M. Gutiérrez Rodilla: «Construcción y fuentes utilizadas para los términos médicos en el *Diccionario de Autoridades»* , *Revista de Lexicografía I* , 1994-1995, págs. 149 a 162; S. Ruhstaller: «Las autoridades del *Diccionario de Autoridades»* , en S. Ruhstaller y J. Prado Aragonés (eds.): *Tendencias en la investigación lexicográfica del español* , Universidad de Huelva, 2000, págs. 193 a 224; Ruhstaller: «Sobre la génesis del diccionario académico. Las ordenanzas de Sevilla como fuente de material léxico en el *Diccionario de autoridades»* , en *Zeitschrift für romanische Philologie* 120, 2004, págs. 106 a 127.

7 . G. Rojo: «Análisis cuantitativo de las citas del *Diccionario de autoridades»* , en *Boletín de la Real Academia Española* , enero-junio 2014, pág. 137 y sigs.; P. Álvarez de Miranda: «Sobre las fuentes no literarias del *Diccionario de autoridades* , con especial atención a la Pragmática de tasas (1680)», en prensa.

8 . «Los textos legales en el Diccionario de autoridades», en el libro de Gloria Claverías y María Jesús Mancho: *Estudios de léxico y bases de datos* , Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2006.

9 . Una excelente edición crítica del *Iuris civilis lexicon* es la de J. Perona, Universidad de Salamanca, 2000. Para las *Annotationes in libros pandectarum* , la edición crítica con introducción y notas de Antonio García y García, Universidad de Salamanca, 1996.

10 . Además, casi todos los textos legales importantes habían sido objeto de obras que, para facilitar su manejo, aplicaban criterios alfabéticos para la ordenación de su contenido.

Esta clase de obras, llamadas *vocabularios* , *repertorios* o *diccionarios* , aportan explicaciones sobre el significado de los conceptos que emplean (en Ana M.ª Barrero García se hacen explicaciones sobre la bibliografía que las ha estudiado: «Los repertorios y diccionarios jurídicos desde la Edad Media hasta nuestros días...»). Muchas se deben a prácticas sin mayor significación, pero otras fueron elaboradas por juristas de relieve. Al margen de las que se refieren al Derecho Romano o al Derecho Común, empezaron a publicarse repertorios de derecho castellano en cuanto la legislación en lengua vernácula se consolidó. Casi siempre se debe a la iniciativa privada y raramente se vislumbran encargos del monarca.

El primer repertorio de derecho castellano es el conocido con el nombre de *La Peregrina* , que ordena el vocabulario jurídico de las Partidas. Se conservan cuatro códices latinos y uno en romance. Todos contienen definiciones de las Partidas con citas de Derecho Romano y glosas marginales. El autor es desconocido, pero las adiciones se deben a un tal Gundisalvo Gundisalvi, doctor en leyes (nombre que oculta el de Gonzalo González de Bustamente, obispo de Segovia), que trabajó sobre ella entre 1348 y 1380.

Conocido fue también el *Solemne repertorium seu secunda compilatio* , preparado por Alonso Díaz de Montalvo siendo oidor de la audiencia de los Reyes Católicos, que se editó en Salamanca en 1485 y que seguramente tenía como fin principal facilitar el manejo de la recopilación de leyes que el mismo autor había hecho en 1480 por encargo de los monarcas (Ordenamiento de Montalvo, de 1480).

No hay constancia de que estos diccionarios y vocabularios fueran tenidos en cuenta por los académicos para preparar su gran obra, pero puede suponerse que los tuvieron a la mano. Frente al esfuerzo de extraer de textos literarios, largos y complejos, palabras, la autoridad de las leyes y las facilidades ofrecidas por los diccionarios jurídicos permitían establecer guías seguras que los padres fundadores no pudieron menospreciar.

11 . *Op. cit* ., pág. 62.

12 . Para el análisis del interés de estos textos desde la perspectiva de la formación de la lengua castellana, en las obras generales, véase R. Menéndez Pidal: *Historia de la lengua española* , vol. I, 2.ª ed., 2007, pág. 507 y sigs.; R. Lapesa: *Historia de la lengua española* , Madrid, 1981, pág. 208 y sigs. Monográficamente sobre los textos alfonsíes, I. Fernández-Ordóñez: «Alfonso X el Sabio en la historia del español», que incluye una amplia bibliografía, en R. Cano (coord.): *Historia de la lengua española* , Ariel, Barcelona, 2013, pág. 423 y sigs.

13 . En relación con la renovación de las compilaciones y el pensamiento de los ilustrados al respecto, S. M. Coronas González: *Ilustración y derecho: los fiscales del Consejo de Castilla en el siglo XVIII* , Madrid, 1992. Reguera Valdelomar había escrito varios *Extractos del derecho español* , que se iniciaban con el Fuero Juzgo, algunos de los cuales habían pasado a ser libros de texto universitarios. Entre ellos: *Extracto de las leyes del Fuero Real con las del estilo, repartidas según sus materias en los libros y títulos del fuero a que corresponden. Formado para facilitar su lectura e inteligencia y memoria de sus disposiciones* , Madrid, 1798; *Extracto de Las Siete Partidas* , Madrid, 1799; *Extracto de leyes y autos de la Recopilación* , Madrid, 1799. Sobre otras actividades compilatorias del jurista, A. Muro Orejón: «Reguera Valdelomar y el nuevo Código de Indias», en *AHDE* 21-22, 1951-52, pág. 1.286 y sigs. Algunos estudios sobre los esfuerzos recopilatorios de finales del XVIII son los de J. L. Bermejo Cabrero: «Recopilación de normas en Derecho y Administración pública», en *La España del Antiguo Régimen* , Madrid, 1985, pág. 123 y sigs.; también «Un plan de reforma de la Nueva Recopilación», en *AHDE* 51, 1981, pág. 641 y sigs.; y del mismo autor, «Anotaciones a la última fase del proceso recopilador», en *AHDE* 57, 1987, pág. 207 y sigs. También J. Cerdá Ruiz: «Advertencias para la formación de la Novísima Recopilación», en *AHDE* 23, 1953, pág. 643 y sigs. Y el estudio preliminar a *Legislación del siglo XVIII* , editada por el Centro de Estudios Constitucionales.

14 . Muy especialmente Montesquieu y Beccaria, continuamente presentes en la obra. A veces incluso se puede verificar que el autor omite alusiones al italiano porque este a su vez las ha tomado de *L'esprit des lois* y, sin decirlo, Lardizábal prefiere al creador de la idea más que a su continuador. Para el conocimiento directo de la legislación comparada, sobre todo la francesa, se vale del libro más prestigioso del momento, que es el de Muyart de Vouglans, *Les loix criminelles de France dans leur ordre naturel* , publicado en 1790. Pero como Lardizábal está próximo a las ideas de Beccaria, aunque a veces disputa y se aparta de sus soluciones, no llega a citar la diatriba de Muyart contra el libro de este. También están las citas justas de Rousseau para explicar el alcance del contractualismo como justificación del derecho punitivo y las de Brissot de Warville, el otro gran penalista francés reformista.

15 . Su obra, precedentes y consecuencias, en mi estudio *Tortura, pena de muerte y duelo en la obra de los académicos ilustrados* , Boletín de la Real Academia Española, tomo XLIV, cuaderno CCCIX, enero-junio de 2014, pág. 93 y sigs.

16 . Se aplicaban entonces unos precios de intervención, que, al tiempo que trataban de garantizar el consumo, evitaban el acaparamiento y la especulación. Desde luego, al mismo tiempo, la tasa desincentivaba la producción y también la formación de comerciantes profesionales. La abolición de la tasa de granos en 1765 no llevó consigo, sin embargo, una mejora de la situación de los agricultores ni la producción agraria, sino que favoreció a los que ya gozaban de posiciones privilegiadas durante el Antiguo Régimen. Un repaso general a estas políticas, en Rubén Pérez Pérez-Olivares: *El hechizo del mercantilismo: Carlos IIy la Junta de Comercio (1679-1707)* , Universidad Complutense, 2006.

17 . Las propuestas terminaron en una Real Cédula de marzo de 1783 que ordenaba que en adelante estarían habilitados para obtener empleos públicos quienes ejercían artes y oficios, declarando expresamente que «no solo el oficio de curtidor, sino también las demás artes y oficios de herrero, sastre, zapatero, carpintero y otros de este modo eran "honestos y honrados" y que el tener estos oficios no envilecía a las personas que los ejerciesen ni a su familia, ni podría perjudicar o impedir el goce y prerrogativa de la hidalguía a quien la tuviera legítimamente». Otras reales cédulas y reales resoluciones de la época, como la de 2 de septiembre de 1784 o noviembre de 1778, añadían medidas de liberalización.

18 . *Historia del léxico jurídico* , Thomson, Madrid, 2010, págs. 157 y sigs.

19 . Lo he estudiado en mi libro *Los itinerarios de la libertad de palabra* , Madrid, 2013. V. bibliografía en la pág. 110 y sigs.

20 . J. A. Alejandre ha estudiado esta acción inquisitorial específica: «La censura de libros y folletos de contenido político en las últimas décadas del siglo XVIII y en las primeras del XIX », En E. Gacto Fernández (coord.): *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España* , Madrid, 2006, pág. 89 y sigs.

21 . Para la «revolución de las palabras» que se produce en la Revolución, J. Guilhaumou: *La languepolitique et la Révolutionfrançaise. De l'événement a la raison linguistique* , París, 1989; M. Maill: «Langue de pouvoir: langage politique et langage juridique pendant la Révolution de 1789», Bologna-Nationes, *Atti della Natiofrancorum, II* , pág. 337; J. Pérez de Guzmán y Gallo: «Embajada del Conde de Fernán-Núñez en París a los comienzos de la Revolución Francesa», en *Memorias de la Real Academia de la Historia* , tomo XII, París, 1910, págs. 5 a 153. También Pérez de Guzmán: «Veintiuna cartas inéditas de D. Pedro Estala dirigidas a D. Juan Pablo Forner bajo el nombre arcádico Damon, para la historia literaria del último tercio del siglo XVIII », en *Boletín de la Real Academia de la Historia* , tomo LVIII, 1911, págs. 5 a 36; M. Moreno Alonso: «Cartas de París durante la Revolución. Domingo de Iriarte», en *Repercusiones de la Revolución Francesa en España, Actas del Congreso Internacional celebrado en Madrid, 27-30 noviembre 1989* , Universidad Complutense, Madrid, 1990, pág. 761 y sigs.; Jacqueline Chaumié: «Lettres de Domingo de Iriarte, chargé d'affaires d'Espagne en France, au premier ministre comte d'Aranda (juin-aout 1792)», en *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France XXX* , 1944, pág. 129 y sigs.; J. R. Aymes: «La langue espagnole «révolutionnée» (1789-1800)» en J. R. Aymes y A. Emieux (eds.): *Mélanges offerts a Paul Guinard* , vol. II: *Hommage des dix-huitiémistes français* , Éditions Hispaniques, París, 1991, págs. 19 y sigs.

22 . Referencias en A. Gil Novales: «El primer vocabulario de la Revolución francesa en España, 1792», en Eluggero Pii (ed.), *I lenguaggi politici delle rivoluzioni in Europa, XVII-XIX secolo, Atti del convegno Lecce, 11-13 ottobre 1990* , Florencia, 1992, págs. 285 a 298. También sobre esta influencia, pero más referida a los conceptos que al vocabulario nuevo, E. García de Enterría: *La lengua de los derechos. La formación del derecho público europeo tras la Revolución francesa* , Alianza Universidad, Madrid, 1994.

23 . Una perspectiva general en María Cruz Seoane: *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX* , Castalia, Madrid, 1997. Y la exposición sobre estos problemas que hago en mi libro *Los itinerarios de la libertad de palabra* , Crítica, 2013, págs. 120 a 141.

24 . *El primer lenguaje constitucional español —Las Cortes de Cádiz—, Moneda y Crédito* , Madrid, 1968.

25 . *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano, 1810-1815* , Universidad de Granada, 1999.

26 . Remito a mi estudio «En busca de la felicidad», en prensa.

27 . Hay una edición facsímil hecha en 1995 por Marcial Pons.

28 . Hay una reedición en editorial Visor, de 1994, titulada *Diccionario crítico-burlesco del que se titula Diccionario razonado manual seguido del Diccionario razonado* , con preliminares de interés a cargo de Alejandro Pérez Vidal.

29 . V. P. Álvarez de Miranda, «Algunos diccionarios burlescos de la primera mitad del siglo XIX (1811-1855)», en *Romanticismo 2, Atti del III Congresso sul Romanticismo Spagnolo e Ispanoamericano. Il liguaggio romantico* , Génova, págs. 155 y sigs.

30 . M. Seco, citado en el artículo anterior.

31 . «La Constitución de 1812. Nuevas palabras y nuevos significados», en *La lengua y la palabra. Trescientos años de la Real Academia Española* , Madrid, 2014.

32 . *Op. cit* .

33 . «De afrancesados y patriotas en la Real Academia Española», en *La lengua y la palabra* , *op. cit* . Sobre la Academia en esta época, también María Paz Battaner Arias: «La Real Academia Española en las Cortes de Cádiz (1810-1823)», en *Boletín de la Real Academia Española* , n.° 88, 2008, págs. 5 a 52.

34 . V. García de la Concha, *op. cit* ., pág. 174.

35 . *Vocabulario político-social en España (1868-1873)* , BRAE, anejo XXXVII, Madrid, 1977.

36 . V. García de la Concha, *op. cit* ., pág. 241.

37 . Algunos años después de terminado el *Diccionario* , la Academia hizo una edición del Fuero Juzgo *(Fuero Juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices, por la Real Academia Española* , Madrid, 1815, por Ibarra, impresor de cámara de S. M.). En el largo prólogo de esa edición, la Academia justifica la edición de un texto legal en los siguientes términos: «...consideró entonces con mucha razón la Academia que la publicación de estos escritos primitivos de nuestra lengua era el medio más a propósito para ilustrar sus orígenes y poner de manifiesto los pasos por donde se fue formando desde sus principios; y recorriendo las producciones de esta clase que nos presenta nuestra historia literaria, no podían menos de fixar su atención en la antigua traducción castellana, mandada hacer por el Rey San Fernando, del Código Legal que gobernaba desde el tiempo de los wisigodos: monumento de los más calificados de nuestro idioma, con el cual pocos pueden competir en la antigüedad y ninguno en la importancia del asunto, y uno de los ensayos que más contribuyeron a formar el nuevo romance castellano y a darle aquél grado de pulidez y hermosura con que a poco se mostró en las Partidas y otros escritos coetáneos».

El trabajo de la Academia fue muy importante. Utilizó varios códices antiguos y los limpió de los graves defectos de que adolecían las ediciones precedentes. Pero nos interesa, no tanto esa tarea filológica como las indicaciones que el prólogo contiene sobre la importancia para la lengua de estos textos legales medievales. Aunque la cita es larga, merece la pena reproducir la evaluación de estos extremos contenida en el prólogo:

La presente edición del Fuero Juzgo castellano ofrece gran parte de la historia primitiva de nuestro idioma. Aquí se verá por numerosos ejemplos, que instruyen mil veces más que los meros discursos y raciocinios, el modo con que el latín ya corrompido y bárbaro en que había degenerado el que hallaron los godos en la Península quando la invadieron en el siglo V , se iba transformando rápidamente en otro idioma diferente a principios del XIII ; cómo se iban dexando las terminaciones antiguas y tomando las nuevas; cómo se mudaban unas letras en otras; cómo se disminuía a veces y a veces se aumentaba la concurrencia de consonantes; cómo titubeaba la escritura antes de que se fixaran las palabras; cómo prevalecía en algunas provincias el uso de ciertas letras e idiotismos según la diversa pronunciación de sus habitantes; cómo se introducía el artículo que no conocieron los latinos, cómo por el contrario desaparecían los casos de los nombres, y la mayor parte de los participios que los latinos usaron; y cómo se iba estableciendo y consagrando por el uso el modo de suplir la falta de esta variedad y gala que da tanta ventaja a la lengua matriz sobre las modernas que de ella nacieron. Los curiosos notarán las resultas producidas por el uso promiscuo de la B y de la V, de la U vocal y de la V consonante, de la L y de la LL, de la T y de la D, y por la frecuente sustitución de unas letras por otras del mismo órgano: verán en los nombres propios escritos casi siempre con variedad, y a las veces de un modo extravagante, la rusticidad de los tiempos, la ignorancia de los amanuenses, y los esfuerzos inquietos y vagos del idioma por fixarse y producir los nombre modernos; y en el confuso laberinto de las irregularidades que por todas partes ofrece un lenguaje naciente, hallarán alguna vez el hilo con que la analogía solía guiar de unas novedades a otras, e iba convirtiendo insensiblemente los casos particulares en preceptos y reglas. Los aficionados a otro género de literatura más abstrusa y peregrina podrán observar cuánto influía en el idioma que se formaba en la España cristiana el de los moros que habitaban lo restante de la Península; las palabras, modismos y fórmulas que le comunicaba; los nombres de medidas, animales, monedas, artefactos, agricultura y ciencias con que lo enriquecía. Los que quieran estudiar el mutuo influxo de la pronunciación en la escritura y de la escritura en la pronunciación, hallarán también materia copiosísima para sus reflexiones... Y así finalmente se ilustrarán por todos medios los orígenes del noble y magestuoso lenguaje de Castilla, y se verán los pasos por donde se encaminó desde sus principios a grado de perfección y hermosura que alcanzó en manos de Mendoza, Granada, Rivadeneyra, Cervantes, Saavedra, Solís, y otros célebres escritores de los tiempos pasados y de los nuestros.

38 . Remito a las obras citadas de R. Menéndez Pidal, R. Lapesa e I. Fernández-Ordóñez y, desde luego, al *Nuevo diccionario histórico de la lengua española* , actualmente dirigido por J. A. Pascual.

39 . V. García de la Concha, *op. cit* ., pág. 129.

40 . V. García de la Concha, *op. cit* ., pág. 351.

41 . V. García de la Concha, *op. cit* ., pág. 386.

Vestigios
Santiago Muñoz Machado

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
www.ed-critica.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): abril de 2020

ISBN: 978-84-9199-226-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com